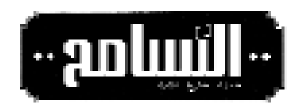
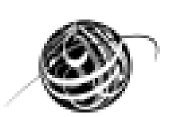

التسامح





الإخراج والتنفيذ:
مجلة التسامح

طبع بمطابع:

مؤسسة عُمان للصحافة
والنشر والإعلان
هاتف البدالة: 24604477 - **فاكس:** 24699643

التوزيع والاشتراكات:
العُمانية للتوزيع والتسويق
ص.ب: 974 - **الرمز البريدي** 113 **مسقط**
سلطنة عُمان
هاتف: 24699783/24694621 (00968)
فاكس: 24699672 (00968)
e-mail: omanyacm@omantel.net.om

لوحة الغلاف:

خريف
1427هـ.
2006م.
16



AL-TASAMOH

التسامح

فصليّة فكريّة إسلاميّة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة

سلطنة عُمان – مسقط
ص . ب : 3232 ، الرمز البريدي 112 روي
وزارة الأوقاف والشؤون الدينية
مجلة التسامح
هاتف: 00968/24692296
فاكس: 00968/24605799
البريد الإلكتروني :
tasamoh@mara.gov.om
www.altasamoh.net

المحتوى



﴿وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً﴾
العقل والدين والوجود الإنساني

عبدالرحمن السالمي

1

لم يعرف الفكر الإنساني جدالاً أطول ولا أعمق من ذاك الذي دار وما يزال يدور بين مسمَّى العقل ومسمَّى الدِّين. وليس معنى ذلك أن سائر المفكرين قالوا بذاك الصراع، لكنهم - وهم يحاولون إنكاره - أقرُّوا به دون أن يشعروا، المحاسبي (243هـ) مثلاً قال بالعقل عن الله، والغزالي (505هـ) قال: إن الشرع عقل من خارج، والعقل شرعٌ من داخل، وهما يتكاملان ولا يتناقضان؛ لأن مصدرهما واحد وهو ما كان جدالاً في عُمان خلال القرن الرابع بين ابن بركة وأبي سعيد الكدمي، حيث اعتبر الأول أن العقل يأتي من التجربة والاكتساب بينما قال الثاني: إنه فيض رباني، وفي حين انطلق الفلاسفة والمفكرون القدامى من مقولة «العقل الكلِّي» - انصرف المفكرون المؤمنون بالدِّين أصلاً ووظائف إلى القول بتصاغر العقل أو محدوديته وعدم قدرته على الإحاطة بالعالم الأكبر (الإنسان)، ومن هنا تأتي الحاجة الإنسانية إلى الدِّين ليتجاوز الشأنَ التدبيريَّ ومتفرعاتِهِ، وعن مقولة «العقل الكلي» القديمة تفرعت المقولات الحديثة كالعقل المحصن أو العقل المجدَّد، وعن مقولة محدودية العقل أو تدبيريته لدى المؤمنين، تفرعت مقولات العناية، ورعاية الله -عزَّ وجلَّ- للإنسان إكمالاً لإنسانيته، وإقداراً له على الرؤية الصحيحة للكون والعالم والمجتمعات البشرية والتصرف فيها.

تنطوي مقولة «العقل الكلّي» ومتفرعاتها على اعتبار العقل قوة عليا أو جوهراً فرداً، يتقاسمهُ بنو البشر بمقادير غير متساوية؛ ولذلك فهناك أفرادٌ مميَّزون أو نُخبٌ مخصوصةٌ يتجلَّى في رؤاها وتدبيراتها ذلك الانكشاف على المجردات والماديات في الوقت نفسه، واستناداً لذلك لا تعود هناك ضرورة لذاتٍ عُليا خالقة أو ضابطة، وحتى إنْ وُجِدت فإنها لا تكون فاعلة خارج مدارك النخبة الإنسانية المزودة بالقدرات العقلية الخاصة، فبغض النظر عن أصل الوجود والإنسان، يكونُ من طبائع النُّخَب في ظلّ هذا المفهوم للعقل التحكُّمُ في هذا الوجود وقَوْدُهُ باتجاه اكتشاف مصائره ومصالحه والسلوك فكراً وعملاً بمقتضى تدابير الحكمة العقلية وانتظاماتها. أما الفئة المؤمنة من بين هذه الرؤية فتعتبر الدين عقلاً كليّاً أو روحاً سارياً أو نظاماً طبعيّاً أو فطريّاً يَهَبُ تلك القوة المجددة الثقة والأمن، في الوقت الذي تقومُ فيه بمهامها على هذه الأرض، فالدين – لدى هذه الفئة من المؤمنين بالعقل الطبعي – هو قوة الإيمان واليقين، وهي قد تتمثل في فردٍ أو مؤسسةٍ تكون هي عقل العالم.

أما كثرة أهل الدين، وبخاصة ديانات التوحيد فلا ترى العقل شيئاً خارجيّاً أو جوهراً كليّاً أو جوهراً فرداً، بل تعتبره غريزة من بين غرائز الإنسان ودوافعه وقواه، وكما لكل دافع أو غريزة وظيفة ضمن القوى الإنسانية؛ فإن وظيفة تلك الغريزة (العقل) ضبط الحياة الإنسانية وتدبيرها بما تقتضيه استمرارية الإنسان والوصول بوجوده إلى مراتب الكمال والسعادة، فهذه الكثرة من أهل الإيمان الديني تتفق مع القائلين بالوظيفية الضبطية والتدبيرية للعقل، لكنها تختلف معهم في أصل ذاك العقل وطبيعته، وتَوَزُّعِهِ بين البشر.

العقل لدى أهل الإيمان كما قال الغزالي: شرعٌ (انضباط وتدبير) لكنه من داخل، ولأنه دافعٌ أو قوةٌ إنسانيةٌ فهو موجودٌ لدى بني البشر بالتساوي في الأصل، أما ما يتميز به إنسانٌ عن آخر فيأتي بالتعلم والتجارب والنموّ والازدياد بالمعارف وبالذاكرة وبالإفادة من البيئات المحيطة، ومن التراكم الذي يتم في أعمار العالم وقرونه ويبدو في الأفكار وفي التدبيرات، ولأنّ الإنسان ليس فكراً وتجربة وتراكماً وحسب؛ بل له أصل أول في الخلق، وأصولٌ في المرئي وغير المرئي، يأتي الإيمان بوصفه شرعاً من خارج، وهذا هو الجزء الآخر من مقولة الغزالي السالفة الذكر.

ما محصلة هذه الجدلية، وما هي مآلاتها؟ المحصلة تتمثل في أن البشرية ما كان توزعها إلى أديانٍ وعقائد ومذاهب من أجل إيجاد وسائل للاجتماع والتماسك، بل لأن الإيمان الديني يهبُ هذا الوجود معنى لا تصنعه تدبيرات العقول وحكمتها وتجاربها، بل إنّ الأمر الإنساني يتجاوز ذلك بالقطع باتجاه ثلاثة آفاق : أفق أصل الخلق والوجود، وأفق التوق والشوق الداخلي لاكتساب القدرة على الاستمرار، وأخيراً أفق القيم غير المادية (الأخلاق) والتي تُعطي الوجود الإنساني الواقعي سماته الباقية ضبطاً وربطاً، لكن أيضاً عملاً وتدبيراً بما يتجاوز الأنا المادي والطبعي والذاتي.

2

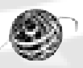
يشهد العالم المعاصر متغيرات شتى عاصفة، يمكن جمعها في ظاهرتين بارزتين : تقدم علمي وتكنولوجي هائل، صار الحديث عنه وعن انتظاماته واختلالاته يوضَعُ تحت اسم «العولمة» وثوران ديني كبيرٌ وهائلٌ أيضاً، يوحي ببحث كبير عن مستقرات واهتمامات ما يستطيع بعد التقدم أو التغير التكنولوجي استيعابها أو إرضاءها، ويريد كثير من المفكرين والمراقبين أن يفهموا ذلك بوصفه صراعاً بين العقل والإيمان، هؤلاء (ومن بينهم البابا بنديكتوس السادس عشر كما يبدو من محاضرته في سبتمبر عام 2006م) يعتبرون أن هذه المنجزات العلمية الكبرى هي من نتاج العقل الإنساني الذي لم يستطع رغم تفوقه أن يضعها في خدمة حل المشكلات البشرية الكبرى والمتفاقمة، ولذلك فهم يقترحون منهجاً لمباشرة الحلول السليمة يتمثل في العودة إلى الطبيعة الإنسانية الفطرية، أي العودة إلى الإيمان الديني، وقد يكون في هذا الفهم الكثير من الاختزال، لكننا حتى لو قلنا بسلامة هذه الرؤية – فإن الحل المقترح لن يستقيم خارج إنسانية الإنسان وأخلاقياته، فالمسألة تبدأ من مفهوم العقل، وهل هو جوهر وأصل أم أنه قوة تدبيرية إنسانية يعتورها الخطأ والصواب؟! فالقول بالجوهرية هو قول بالعصمة، والعصمة تعني الاستغناء، وتعني الاكتفاء، وتعني التجاهل ليس للإيمان فقط؛ بل للأخلاق أيضا.

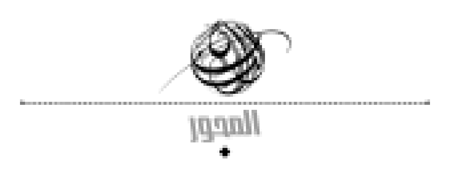
لقد طلب إلينا الله –عز وجل– في القرآن الكريم أن نحتكِمَ إلى عقولنا وليس إلى أهوائنا في مثل قوله –سبحانه : ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ

بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾(الحج:46)، وقال –تعالى–: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلا الْعَالِمُونَ ﴾(العنكبوت:43)، فقد ربط الله –تعالى– العقل بالعلم كما ربط العلم بالعقل؛ لأن كمال الإنسان يكون بهما، ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلا أُولُو الأَلْبَابِ ﴾(البقرة:269).

وعندما يتعلق الأمر بتحديد الاتجاه وطلب الاستقامة، فإنه –جلّ وعلا– أرشدنا إلى الفهم الصحيح للمسألة الإنسانية بقوله: ﴿واتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾(البقرة:282).

فالتقوى عودة إلى الأصول، والتماس للعناية، وسؤال لها، وثقة بها، وفي هذا الإحساس الأخلاقي الإيماني يكمن بحث الإنسان عن المآلات والعواقب .





مسألة العقل وسلطته في النقاشات الإسلامية القديمة

رضوان السيد ◆

أولاً: العقل والتعقُّل

يُعرِّف الكِنْديُّ (-252هـ) الفيلسوف العقل بأنه «جوهرٌ بسيطٌ مُدركٌ للأشياء بحقائقها»[1]. ثم يعمد في رسالته في العقل إلى تقسيمه إلى أربعة أقسام[2]: العقل الأول – وهو علةٌ لجميع المعقولات والعقول الثواني، وهو الذي يُخرجُ النفسَ من حالة كونِها عاقلةً بالقوة إلى حالة كونها عاقلةً بالفعل. ويعني ذلك أنّ العقل جوهرٌ غير مادي، وأنه آتٍ إلى الإنسان من خارج، ومآلُهُ إلى ترك الإنسان عندما تُفَارِقُهُ الروح أيضاً. ولذلك يسميه الكنديُّ مستفاداً، أي أنه لم يكن للنفس ثم صار لها. إن مهمتَه أن يدبِّرها من فوق؛ من خارجٍ، أن يسوسَها عن طريق إخراجها من حالة كونِها عاقلةً بالقوة إلى حالة كونها عاقلةً بالفعل. أما الأقسام الثلاثة الأُخرى للعقل فهي (رغم جوهرتها) تدخل في العقل الإنساني الجزئيّ، وربما أمكن اعتبارُها من بين قوى النفس عنده، وإن يكن اختصار كلام الكندي يجعلُ الأمر متّسماً ببعض العُسْر والابتسار[3]. أماّ الفارابي (-339هـ) فإنّ العقل الفعّالَ عنده هو العقلُ الأولُ عند الكندي، وهو يقومُ بالوظائف نفسِها تقريباً. فالعقل الفعَّال[4]: «فعْلُهُ العنايةُ بالحيوان الناطق، والتماسُ تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن يَبْلُغَهُ وهو السعادةُ القصوى؛ وذلك بأن يعبر الإنسانُ في مرتبة العقل الفعَّال. وإنما يكونُ ذلك

◆ مفكر وأكاديمي من لبنان، ومستشار تحرير مجلة التسامح .

بأن تحْصُلَ مفارقاً للأجسام غير محتاج في قوامه إلى شيءٍ آخر مما هو دونه من جسمٍ أو مادةٍ أو عَرَض..» وكأنما يريد الفارابي زيادة الأمر وضوحاً فيُتابع[5]: «..ومنزلةُ العقل الفعّال من الإنسان منزلة الشمس من البصر؛ فكما أن الشمسَ تُعطي البصر الضوءَ فيصير البصرُ بالضوء الذي استفادهُ من الشمس مبصراً بالفعل بعد أن كان مبصراً بالقوة.. كذلك العقلُ يفيدُ الإنسانَ شيئاً يرسمُهُ في قوته الناطقة، منزلةُ ذلك الشيء من النفس الناطقة منزلةُ الضوء من البصر..». هكذا يكون العقلُ الفعّال عند الفارابي قائماً بذاته (أي جوهراً) مفارقاً مهمتُهُ في العالَم الإنساني تدبرُ النفس ومن ثم الإنسان وسياستُهُما من فوق، ومن خارج، دون أن تُدنِّسَهُ المادةُ أو تمسَّ جوهريتَهُ الجزئيات.

ويرى ابن سينا (-428هـ) أن «وجودَ النفس مع البدن، وليس حدوثها عن جسمٍ بل عن جوهرٍ هو صورةٌ غير جسمية... إنّ القوة النظرية فيه أيضاً تخرج من القوة إلى الفعل.. وذلك لأنَّه الشيءَ لا يخرج من ذاته إلى الفعل إلاّ بشيءٍ يفيدُ الفعل، وهذا الفعلُ الذي يفيدُهُ هو صُوَرُ المعقولات. فإذن ها هنا شيء لا محالةَ النفس، ويطبعُ فيها من جوهره صور المعقولات. فلذّات هذا الشيء لا محالةَ عنده صُوَرُ المعقولات، وهذا الشيء إذن بذاته عقل.. وهذا الشيء يُسمَّى بالقياس إلى العقول التي بالقوة وتخرج منه إلى الفعل عقلاً فعّالاً، كما يُسمَّى العقلُ الهيولانيُّ بالقياس إليه عقلا منفعلاً، ويُسمَّى العقلُ الكائنُ فيما بينهما عقلا مستفاداً.. وهذا العقلُ الفعّالُ تفيضُ منه قوةٌ تسيح إلى الأشياء المتخيَّلة التي هي بالقوة معقولة، فتجعله معقولةً بالفعل، وتجعلُ العقل بالقوة عقلاً بالفعل...»[6]. وبذلك تبرز عند ابن سينا القضايا الثلاث التي برزت عند سابقيه فيما يتعلقُ بالفعل: الجوهرية، والمفارقة، وسياسة النفس أو تدبيرها.

ثانياً: السياسةُ والتدبير

إنّ العقل الفعال ليس عقلاً فرديّاً، أو جزئيّاً. بل هو بحكم جوهريته وبساطته (لا ماديته) شاملٌ، وهو يدبّر الإنسان (النفس والبدن). ومهمٌّ انطلاقاً من هذا الأمر أن

يكونَ واضحاً ما يراه الفلاسفةُ وهو أنّ الإنسانَ الماديَّ «مضبوط» من خارج، وليس من القوى النفسانية الداخلية التي يُصارعُها عقلُ الخارج من أجل ضبطها وسياستها. وهدفُه بحسب أفلاطون وأرسطو أوغايتهُ أن يبلغ بالنفس والبدن مبلغ الاعتدال، فالسعادة من طريق التوسُّط الذي هو فضيلةٌبين رذيلتين. وتمضي الأفلاطونية المُحْدَثة فالإشراقية قُدُماً في مجال رفض المادّة والجسد؛ فإذا الأَمْرُ ليس رذيلةً فقط، بل هو شرٌّ من الشر لابد من تجاوزه لتعودَ النفسُ فتتجوهر، ويعودَ العقلُ المُفارقُ إلى عالمه. ووسط التأكيدات المستمرة على الجوهرية والبساطة والمفارقة – وهي من لوازم العقل يجري الحديثُ عن العقل بالفعل الذي يكتسبُ صفاتٍ (بالفعل) لملامسته المادّة إذ إنه هو المباشرُ لتدبير النفس، بل لقواها ذات الظهور المادّيّ. لكنْ على الرغم من تلك الملامسة لا تتغير حقيقةُ العقل بالفعل. إنه فقط أداةُ العقل الفعّال، والبدنُ – بدوره – أداةُ العقل بالقوة في التبلور والظهور المادي.

هذه الرؤية لطبيعة العقل ووظيفته تُصبحُ معها النتائجُ على المستوى الاجتماعي والسياسي واضحة. فالنظرة الفلسفيةُ إلى مدينة الاجتماع البشري، وفكرة تقسيم العمل التي يقومُ عليها المجتمع، هي نتيجةٌ لمفهوم العقل ووظائفه وليس العكس[7]. فالسَّانُّ عند تاسطيوس، والرئيس عند الفارابي، والشارعُ عند ابن سينا – هؤلاء جميعاً هم العقل المدبِّر من خارجه على المستويين الاجتماعي والسياسي. فكما أنَّ السببَ الأولَ (الله) متقدمٌ على الوجود، وكما أنّ العقل الفعّال متقدمٌ على النفس طبعاً؛ فكذلك الرئيس متقدمٌ على الاجتماع البشري (المدينة)[8]: «فرئيسُ المدينة ينبغي أن يكونَ هو أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينةُ وأجزاؤها ...». كما أنّ القلبَ يكونُ أولاً «ثم يكون هو السبب في أن يكونَ سائر أعضاء البدن»[9]. فمثالُ الملك المتولي على المجتمع هو «مثالُ النفس الناطقة»[10]. والملكُ في المجتمع كالرأس في الجسد، وفي الرعية كالروح في البدن[11]. ومدارُ الأمر – كما يرى مسكويه – على العقل الذي هو الرئيسُ على النفس[12]. وكما أنّ النفس تحتاج إلى قوةٍ سائسةٍ هي العقل؛ فإنّ المجتمع البشري يفترضُ سائساً حتى قبل تحوله من اجتماعٍ ناقص (قرية، عشيرة) إلى اجتماعٍ كامل (مدينة). بل إنّ التحول ذاك غير ممكنٍ بدون السائس؛

إذ لا مدينة بغير رئيس، كما أنه لا نفس إنسانية بغير القوة الناطقة. ذلك أنّ مثالَ الملك هو مثالُ النفس (الناطقة) التي تسوسُ جميعَ البدن[13].

إنّ العقل المستفادَ إذن هو رئيسُ النفس والبدن. والرئيسُ هو عقلُ المجتمع. ولأنَّ وظيفةَ الرئيس في المجتمع (القيادة والضبط) كوظيفة العقل في النفس؛ فإنه يتّسمُ بالسِّماتِ نفسِها، وهي بعد الأولية أو الضرورة المنطقية: النطق أو الحكمة. وقدْماً قال أفلاطون[14]: إنّ الشقاءَ لايزولُ ما لم يحكم الفلاسفة أو يتفلسف الحكّام. فاسمُ الملك يدلُّ على التسلُّط والاقتدار .. وليس يمكن ذلك إلاّ بعظَم قوة المعرفة .. فلذلك صار الملكُ على الإطلاق هو بعينه الفيلسوف وواضع النواميس. ولهذا «فمعنى الإمام والفيلسوف وواضع النواميس معنىً واحد..»[15]. وهكذا يصبحُ التملُّكُ أمراً ذاتيّاً فوقيّاً يتصلُ بالعقل الفعّال لا بالمجتمع المحكوم أو المَسوس أو المدبَّر: «الملكُ هو ملكٌ بالمهنة الملكية وبصناعة تدبير المدن، وبالقدرة على استعمال الصناعة الملكية أيَّ وقتٍ صادف رئاسةً على مدينة، سواءٌ اشتهر بصناعته أو لم يشتهرْ بها، وَجَدَ آلاتٍ يستعملُها أو لم يجد، وجد قوماً يقبلون منه أَوْلا، أُطيع أو لم يُطَعْ؛ كما أنَّ الطبيبَ بالمهنة الطبية...»[16].

فالرئاسةُ منحةٌ من فوق، من العقل الفعّال، وهي آتيةٌ لقَود المجتمع البشريّ إلى خيره وسعادته. وعلى الجماعة في المدينة أن تعتبر نفسها محظوظةً إن تنزَّلَ أو تَسامى عليها حكيمٌ أو فيلسوفٌ يسوسُها ويدبّر أمر بقاء ترتيباتِها الثابتة والهرمية بحسب القرب أو البُعد من عقل المجتمع ومحّدد مصائره. بل إنّ مهمةَ الرئيس الأُولى هي الحفاظُ على الهرمية الاجتماعيَّة لكي لا يلتحقَ الأسافلُ بالأعالي، فيبقى الحراسُ حراساً، والصنّاع صناعاً، والزراع زراعاً، والخدم والعبيد خدماً وعبيداً. فمثالُ النفس الناطقة مثالُ الملك المستولي .. ومثالُ النفس العَصِيةِ مثالُ الجند الذين يسُدُّون ثغوره .. ومثالُ النفس الشهوية مثالُ رعيته[17].

ثالثاً: الرؤية الأُخرى في العقل والتعقُّل

اختلَف الفقهاء والمحدّثون في «محلّ العقل» من بدن الإنسان. فذكر أبو يعلى

الفرّاء في كتاب «العُدّة» ما يلي[18]: «.. ومحلُّ العقل القلب. ذكره أبو الحسن التميمي في كتاب العقل .. وسأل رجلٌ الإمام أحمد عن العقل أين منتهاهُ من البدن؟ فقال: العقلُ في الرأس .. وهذا غير صحيح لقوله –تعالى–: ﴿إنّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾. وأرادَ به العقل فدلَّ على أنّ القلبَ محلّه .. ويُروى عن النبي ﷺ: «.. والقلبُ مسكنُ العقل». وعن علي: «العقلُ في القلب». هكذا يختلفُ أكثرُ فقهاء المذهب الحنبلي مع شيخ المذهب الإمام أحمد فيذهبون مختلفين في ذلك معه إلى أنَّ محلَّ العقل القلب. ويستمرُّ الاختلافُ لكنّ الأساسَ واحدٌ لدى الفقهاء والمحدّثين فهم يرون أنّ العقل مستقرٌّ في الإنسان يبدأ معه وينتهي معه، لم يبدأ من خارج، ولا ينتهي إلى خارج. ولاشكَّ أنّ الاختلاف في محلّ العقل بين الرأس والقلب؛ إنما هو خلافٌ حول ماديته أيضاً. إذ في الرأس يمكن اعتبارُ الدماغ مادياً؛ في حين لايمكنُ قولُ ذلك عن القلب. على أنّ هذا الاختلاف في محلّ العقل أشعر الجميع أنّ البحث ينبغي أن يبدأ من مكانٍ آخر، من ماهية العقل أو حقيقته.

أ – فالمحاسبي (-243هـ) معاصر الكندي (-252هـ) والرادّ عليه، يذهب إلى أنّ العقل غريزة وضعها الله –سبحانه– في أكثر خَلْقه، لم يطّلع عليها العبادُ بعضهم من بعض، ولا اطّلعوا عليها من أنفُسهم برؤيةٍ ولا بحسٍّ ولا ذوقٍ ولا طَعمٍ، فهو لايُعرفُ إلاّ بفعاله في القلب والجوارح.

ب– وأحمد بن حنبل (-241هـ) يقول: «العقلُ غريزة، والحكمةُ فطنة، والعلمُ سماعٌ، والرغبةُ في الدنيا هوى، والزهوُ فيها عفاف .. ومعنى قوله غريزة أنه خَلْقٌ لله ابتداءً وليس باكتساب العبد، خلافاً لما حُكي عن بعض الفلاسفة أنه اكتساب..»[19].

ج – وأبو الحسن التميمي (-371هـ) يؤلّف كتاباً في العقل يقولُ فيه: العقل ليس بجسمٍ ولا صورةٍ ولا جوهر، وإنما هو نورٌ، فهو كالعلم[20].

د – والماورديُّ (-450هـ) يقول[21]: «واختلف الناس في العقل وفي صفته على مذاهب شتى؛ فقال قومٌ: هو جوهرٌ لطيفٌ يُفْصَلُ به بين حقائق المعلومات ...

وهذا القولُ في العقل أنه جوهرٌ لطيفٌ فاسدٌ من وجهين؛ أحدهما أنّ الجواهر متماثلة فلا يصحُّ أن يُوجبَ بعضُها مالا يوجِبُ سائرُها. والثاني أنّ الجوهر قيامُهُ بذاته فلو كان العقلُ جوهراً لجاز أن يكونَ عقلٌ بدون عاقل، كما جاز أن يكونَ جسمٌ بدون عقل .. وقال آخرون – وهو الصحيح – أنّ العقل هو العلمُ بالمدركات الضرورية ..».

هـ- وقال الجويني (-478هـ)[22]: «فإن قيل: فما العقل؟ قلنا: ليس الكلامُ فيه بالهيِّن، وما حوَّم عليه أحدٌ من علمائنا غير الحارث المحاسبي؛ فإنه قال: العقل غريزةٌ يتأتّى بها دَرْكُ العلوم، وليست منها. فالقدْرُ الذي يحتملُ هذا المجموع ذكره أنه صفةٌ إذا ثبتت تأتّى التَّواصلُ إلى العلوم النظرية، ومقدماتها من الضروريات التي هي مستندُ النظريات».

يُصرُّ المحدِّثون والفقهاء إذاً على نفي مادية العقل، كما ينفون جوهريته ومفارقته. والمحاسبيُّ – وهو أقدمُ مَنْ ألَّف في ذلك – واضحٌ في رسالته عن «مائية العقل» مَنْ يقصد بردوده. إنه يقصدُ الكنديَّ، كما يقصد رجالَ الترجمة المعاصرين له. ووعْيُ المحاسبي هذا ينسَحب على أحمد بن حنبل وأبى يعلى والماوردي والجويني الذين صرحوا بنقض الجوهرية والمادية والمفارقة. بل إنّ الذين أثبتوا للعقل محلاً من بينهم عادوا فوحَّدوا بينه وبين العلم لنفي المادية والجوهرية عنه: «فكلُّ مَنْ نفى أن يكون العقلُ جوهراً أثبتَ محلَّهُ في القلب لأنَّ القلبَ محلّ العلوم كلّها، قال الله -تعالى-: ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكونَ لهم قلوبٌ يعقلون بها﴾. فدلَّت هذه الآيةُ على أمرين أحدهما أنّ العقل علم، والثاني أنّ محلَّه القلب ..»[23].

ويضعُ ابن تيمية (-728هـ) أخيراً هذا الخلافَ بين الفلاسفة والفقهاء في موضعه الصحيح حين ينبّه إلى أصول وأهداف الرؤيتين[24] فيقول: «وسبب غلطهم -أي الفلاسفة- أنّ لفظ العقل في لغة المسلمين مصدر عقل يعقلُ عقلاً – كما في القرآن: ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقلُ ما كنا في أصحاب السعير﴾ .. ويُرادُ بالعقل الغريزة التي جعلها اللهُ -تعالى- في الإنسَان يعقلُ بها، وأمّا أولئك فالعقلُ عندهم جوهرٌ قائمٌ بنفسه كالعاقل، وليس هذا مطابقاً للغة الرسل والقرآن ..».

رابعاً: الرؤيةُ الأُخرى في التدبير والسياسة

مادام العقلُ ليس مادةً ولا جوهراً مفارقاً؛ فإنّ معنى الغريزة هنا الشيوع في الإنسان كسائر الدوافع والغرائز والقوى. ويحملُ العقلُ عند العرب معنى الكبح والردّ والمنع والتقييد. ويظهرُ هذا المعنى في اللسان العربي من التقابُل الذي يقيمونه بين العقل والهوى. ذلك أنّ العقل والهوى متعاديان. والواجبُ أن يكونَ المرءُ لرأيه مسعفاً ولهواه مسوِّفاً. فإذا اشتبه أمران اجتنب أقربهما إلى هواه؛ لأنّ في مجانبته الهوى إصلاح السرائر، وبالعقل تَصْلُحُ الضمائر[25]. وكما يرى الطرطوشي فإنّ الهوى عدوُّ العقل[26]، أو أنه - أي الهوى - كما يقول الماوردي[27]: صدأ العقل. فهو يُدبِّرُ من طريق الموازنة، والحيولة دون سيطرة غريزةٍ ما تُردي الإنسان. فيبقى في العقل، وللعقل معنيان رئيسيان: التساوي، فسائرُ البشر فيه سواء. والشيوع، أي أنّ إنساناً لا يخلو منه في الأغلب الأعمّ. أما التفاوتُ فيه بين البشر فيأتي لاحقاً من طريق العلم والتجارب؛ فكلُّ شيءٍ يحتاجُ إلى العقل، والعقل يحتاجُ إلى التجارب.

إنّ هذه السمات الثلاث للعقل: الغرزية، والتساوي، والشيوع (وهي سماتٌ تُناقض رؤية الفلاسفة تماماً)، مع التسليم للعقل - كالفلاسفة - بوظيفة التدبير - تُنتج رؤيتين متواجهتين لمعنى السلطة ووظائفها لدى الفلاسفة من جهة والفقهاء من جهةٍ أُخرى. فلأنّ العقل شائعٌ في الناس بالتساوي فمعنى ذلك أنّ السلطة التدبيرية شائعةٌ فيهم أيضاً، مادام العقلُ هو الذي يتولى التدبير، وهو في هذه الرؤية لايتفاوتُ فيه الناس، ولا يختصُّ به فردٌ دون فَرْدٍ. وهكذا فإنّ الأمة هي التي تملكُ السلطة باجتماع عقولها وإراداتها؛ كما أنّ إجماعَها السياسيَّ هو الذي يُنتج الإمامة أو يعطيها الشرعية. يقول الآمديُّ[28]: «ليس التنصيصُ على مَنْ عُقدتْ له الإمامةُ بالاختيار شرطاً في طاعته؛ فإنّ طاعته بعد ذلك إنما صارت واجبةً بالإجماع». وقد يقالُ: إنه من الجهة السياسية لافرقَ في النتيجة بين الطرفين لأنهما يصلان إلى القول بوجوب الإمامة أو السلطة أو الدولة. لكنّ الواقع أنّ هناك اختلافاً شاسعاً في رؤية الاجتماع البشري، وفي وظائف السلطات فيه. فبينما يرى الفلاسفةُ (ويلتحق بهم القائلون بعصمة الإمام) أنّ الناسَ لا يُصلحون أمرهم بل لا تقومُ المجتمعاتُ بدون سانٍّ حاضرٍ

دائماً هو بطبيعته إمامٌ ورئيس ولا يستطيع الرئاسة غيره؛ يرى الفقهاءُ وجوبَ الإمامة بالشرع، والمعنيُّ بالشرع «ما ثبت بالتواتُر من إجماع المسلمين .. على امتناع خُلُوّ الوقت عن خليفةٍ وإمام ...»[29]، أي ضرورة وجود السلطة والدولة.

* * *

جاء في مفيد العلوم[30] للخوارزمي أنّ العقل والدولة تناظرا «فقال العقل: معي الخطاب! وقالت الدولة: العيشُ معي! فقال العقل: أنا حجة الله! فقالت الدولةُ: أنا عطاءُ الله! فتحاكما إلى سليمان النبي فقال: إنّ العقل لايطيب إلاّ مع الدولة، فمثالكما مثالُ الروح والجسد، لايَحْسُنُ أحدُهُما إلاّ مع الآخَر. فحلفت الدولةُ أنها لا تسكُنُ الأرض، ولاتحصُلُ بكسْب آدمي فذهبت إلى السماء، فالدولةُ سماوية، والعقلُ نورٌ ربّاني ...». أمّا الماورديُّ فيقول في الأحكام السلطانية: «الإمامةُ خلافةٌ عن النبوة، وهي موضوعةٌ لحراسة الدين وسياسة الدنيا ... والمصير إليها بالاختيار من الأمة...»[31].

إنّ هذا التأصيل لمعنى العقل، ومآل السلطة التدبيرية فيه - في نظر أصوليي الفقهاء، والمحدّثين - والمتكلمين، يفتح المجال لتأمُّلٍ آخر لعلائق العقل بالدين لدى الفقهاء ولدى المتكلمين كذلك. ويشكّل ذلك مدخلاً لفهمٍ جديدٍ للتوافقات والاختلافات بين الفقهاء والمتكلمين أنفسهم، وبينهم وبين الفلاسفة. بيد أنّ الأمر يحتاج أيضاً إلى قراءةٍ جديدةٍ لأفهام الفريقين بشأن طبيعة الدين ووظائفه.

* * *

1 - رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق أبوريدة، دار الفكر العربي، 195، 16/1: «والعقلُ هو القائمُ بنفسه، وهو حاملٌ للأعراض لم تتغير ذاتيته، موصوفٌ لا واصف».

2 - رسائل الكندي الفلسفية، 312/1، 348، 353-358.

3 - قارن بمقدمة أبوريدة لرسالة الكندي في العقل 312/1-358.

4 - الفارابي، السياسة المدنية، تحقيق فوزي النجار، ص32.

5 - السياسة المدنية، ص35.

6 - ابن سينا، رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق الأهواني، القاهرة، 1952م، ص111-112.

7 - أفلاطون، الجمهورية، الكتاب الثاني، الفصل الحادي عشر 369ب 11-12= ترجمة فؤاد زكريا، ورسالة تامسطيوس إلى يوليان الملك في السياسة وتدبير المملكة، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة 1970م، ص28-30، والفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نادر بيروت 1973م، ص117؛ وابن سينا: الإشارات والتنبيهات. تحقيق سليمان دنيا، مصر 1968م، 4/60-62.

8 - آراء أهل المدينة الفاضلة، ص120.

9 - آراء أهل المدينة، ص120.

10- الثعالبي، الخوارزمشاهي (مخطوطة السليمانية رقم 1808) ص65ب.

11- الخوارزمشاهي، ق12أ.

12- أبو حيان التوحيدي ومسكويه: الهوامل والشوامل، القاهرة 1951م، ص196.

13- قارن برضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة، بيروت 1985م، ص186.

14- الجمهورية، الكتاب الخامس، فقرة 473، والكتاب السادس، فقرة 485، 499.

15- الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، بيروت 1981م، ص92-93.

16- الفارابي، فصولٌ منتزعة، تحقيق فوزي النجار بيروت 1971م، ص49.

17- الخوارزمشاهي للثعالبي، مصدر سابق، ق65ب.

18- العُدّة في أصول الفقه، بيروت 1980م، 1/89-94. ويذكر ابن الجوزي في ذمّ الهوى، تحقيق مصطفى عبدالواحد، ص5-6 إلى أنّ أصحاب أبي حنيفة يذهبون مذهب أحمد بن حنبل في «محلّ العقل».

19- المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القويكى، بيروت 1978م، ص201-202.

20- العدة للفراء 1/89-90، والمسوّدة لابن تيمية، ص559-560.

21- العدة للفراء 1/84. وقارن بذمّ الهوى لابن الجوزي، ص5.

22- الماوردي، أدب الدنيا والدين، نشرة اسطنبول 1299هـ، ص4-5. وفي المعتمد في أصول الدين لأبي يعلى (-458هـ)، ص101-102 أنّ العقل ليس بجوهرٍ ولاجسم بل هو بعضُ العلوم الضرورية؛ خلافاً للفلاسفة.

23- الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبدالعظيم الديب، 1399هـ، 1/112-113.

24- أدب الدنيا والدين للماوردي، ص5.

25- ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، الرياض 1956م، ص46-47.

26- ابن حبّان، روضة العقلاء، ص7.

27- الطرطوشي، سراج الملوك، القاهرة 1306هـ، ص69.

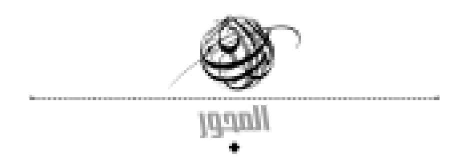
28- الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة المُلْك، تحقيق ودراسة رضوان السيد، بيروت 1979م، ص131.

29- الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، القاهرة 1971م، ص480.

30- غاية المرام للآمدي، ص364.

31- الخوارزمي، مفيد العلوم، 1980م، ص204-205.





سلطانُ العقل ودَوْرُهُ في المذاهبِ الإسلاميّة

محمود هرموش ◆

إنَّ المستقري للمذاهبِ الإسلاميَّة يجدها مجمعةً على أهميَّةِ العقلِ ودوره، وأنَّه معرِّفٌ لحكم الله وليس مثبتًا لـه ولا حاكمًا على الأشياء، سيَّما بعد بعثة الرُّسل -عليهم الصلاة والسلام-. وسوف نعرض لهذه المذاهب الإسلاميَّة، مع بيان دور العقل فيها ومدى سلطانه لديها.

أهلُ السُّنَّةِ ودورُ العقل عندهم

من تصفَّح كتب الأصول لدى أهل السُّنَّة لم يجد العقل مصدرًا من مصادر التشريع، بل هو كاشفٌ ومعرِّفٌ لحكم الله، وأنَّه لا حكم إلاَّ لله، والعقل ليس حاكمًا ولا مُشَرِّعًا ولا آمرًا ولا ناهيًا، بل الأمر والنَّهي والتشريع لله -تعالى-، قال -تعالى-: ﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾[1].

وهذه أقاويلهم:

المذهب الشافعيّ

فالإمام الشافعيّ (ت204هـ) -رحمه الله- وهو إمام الأصول يجعلُ الأصول مجموعة في: الكتاب، والسُّنَّة، والإجماع فيما ليس في كتابٍ ولا سنَّةٍ، وأقوال الصحابة إذا لم يُعْرَفْ لهم مخالفٌ منهم، والقياس.

◆ باحث وأكاديمي من لبنان .

وهذا مذهب أصحابه من بعده ومنهم إمام الحرمين الجويني (ت 478هـ)، فالأصلُ الأوَّل عنده هو ما نطق به الشَّارع الحكيم وبهذا الاعتبار يدخل القرآن؛ لأنَّه مُتَلَقًّى عن رسول الله ﷺ قال -رحمه الله-: «فإنْ قيلَ: لِمَ لمْ تعدُّوا كتاب الله، قلنا: هو ممَّا تُلُقِّيَ من رسول الله، فكلٌّ ما يقوله الرَّسول ﷺ فمن الله»[2].

ثمَّ جعل الإجماع تاليًا بعد نطق الشَّارع؛ لأنَّه دليلُ إثبات الإجماع، ثمَّ يليه خبرُ الواحد، والقياسُ ثالثًا.

والملاحظ أنَّ إمام الحرمين -رحمه الله- لم يجعل العقل بين الأدلَّة.

وكذلك شأنُ الإمام الشيرازي (ت476هـ) -رحمه الله- لم يتعرَّض في كتابه القيِّم في أصول الفقه الذي أسماه «اللُّمَع» لذكر العقل في أثناء سرده الأدلّة، بل ذكر أنَّها: خطاب الله -عزَّ وجلّ-، وخطابُ رسوله وأفعاله وتقريراته، وإجماع الأمّة، والقياس[3]. وعلى هذا النّمط سار جميع الأصحاب.

المذهب الحنفي

وهكذا أئمّة الحنفيّة، فقد صرَّح الإمامُ أحمد بن محمد بن إسحاق، أبو علي الشاشي الحنفي (ت 344هـ) بأنَّ أصول الشريعة أربعة: كتاب الله، وسنَّة رسوله ﷺ وإجماع الأمَّة، والقياس[4]. وأمَّا فخرُ الإسلام البزدوي الحنفي (ت482هـ) فإنَّه يرى أنَّ أصول الشَّرع ثلاثة: الكتاب، والسنَّة، والإجماع، وأمَّا القياس فإنَّه مستنبطٌ من هذه الأصول. وعلى هذا المنوال مشى صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي الكناني الحنفي (ت747هـ) حيث يقول: «أصول الفقه: الكتاب، والسنَّة، والإجماع، والقياس، وإن كان ذا فرعًا للثلاثة»[5].

فهؤلاءِ لم يَجْعَلْ واحدٌ منهم العقلَ مصدرًا للتشريع.

المذهب المالكي

وإذا تصفحّنا كتب المالكيّة فإنَّنا نجدهم على هذا المنوال، حيث لم يجعلوا العقل مصدرًا من مصادر الشريعة. فلم يرد عن الإمام مالك ولا أحد من تلاميذه كابن

القاسم، وأبي علي شقران بن علي القيرواني، وأسد بن الفرات، وابن غانم، وأبي خارجة عنبسة بن خارجة الغافقي، وعبد الرَّحمن بن أشرس. ولا من المتأخرين الذين أصَّلوا مذهب مالك أنَّ أحدًا منهم جعل العقل مصدرًا من مصادر التشريع.

فمن المتأخرين منهم الإمام ابن الحاجب -رحمه الله- (ت631هـ)، يقول: «الأدلّة الشرعيَّة: الكتاب، والسنَّة، والإجماع، والقياس، والاستدلال»، ويعتبر أنَّ الكتاب هو الأصل، وأنَّ الجميع يرجع إليه[6].

أمَّا الشريف التلمساني المالكي (ت771هـ) فيرى أنَّ ما يتمسَّك به المستدلُّ على حكمٍ من الأحكام في المسائل الفقهيَّة منحصرٌ في جنسين: دليلٌ بنفسه و متضمِّنٌ للدليل.

الجنس الأول: الدَّليل بنفسه، يتنوَّع نوعين:

أ - أصلٌ بنفسه

ب- لازمٌ عن أصل

والنّوع الأول (الأصل بنفسه) صنفان:

- أصلٌ نقليّ
- أصلٌ عقليّ

ويعني بالأصل النقلي هنا الكتابَ والسنّةَ، وبالأصلِ العقليِّ الاستصحابَ.

والنوع الثاني ما كان (لازمًا عن أصل)، وهو القياس بأنواعه.

الجنس الثاني: المتضمِّن للدليل، وهو الإجماع وقول الصحابي[7].

والملاحظ من الشريف -رحمه الله- أنّه أراد بالأصل العقلي الاستصحاب، وهو البراءة الأصليّة، بمعنى أنَّ الأصل الإباحة ما لم ينقل عن هذه الإباحة ناقلٌ من الشَّرع. وهذا مجالٌ صحيحٌ للعقل، فالعقل يقضي بأنَّه لا تكليف قبل ورود الشرع؛ لأنَّ الجميع متفقٌ على أنَّ العلم بعدم الدليل دليلٌ على البراءة من التكاليف،

والعلم بعدم الدليل سبيله العقل، ولا طريق له إلاَّ العقل، ولكنَّ العقل هنا ليس منشئًا لحكمٍ جديدٍ أي ليس حاكمًا، فالبراءة الأصليَّة موجودةٌ لا يحكم بها العقل ولكنَّه يعرف الحكم بعدم الحكم الذي يغيرها فنحكم بها مستصحبين لحكمها الأصلي[8].

المذهب الحنبلي

والحنابلة متفقون على أنّه لا سلطة للعقل ولا مجال له في التشريع ولا في إنشاء الأحكام الشرعيَّة، ولكنَّ دوره في معرفة الأحكام واستنباطها، وأنَّه مصدِّقٌ لأحكام الشرع بمعنى أنَّها جاريةٌ على وفق العقول الرَّاجحة، وأنَّه لا تناقض بين صحيح المنقول وصريح المعقول، وأنَّه لا تضارب بين العقل والنَّقل.

فالإمام أبو الخَّطاب الحنبلي محفوظ بن أحمد بن الحسن –رحمه الله– (ت510هـ) يقول: «أمَّا الأدلَّةُ فهي: أصلٌ، ومعقول أصل، واستصحاب حال. فأمَّا الأصل: فهو الكتاب والسنّة والإجماع وقول واحدٍ من الصحابة، في إحدى الرِّوايتين عن أحمد، وأمَّا معقول أصل فهو: لحن الخطاب ودليل الخطاب. وأمَّا استصحاب حال: فاستصحاب حال العقل، واستصحاب حال الإجماع»[9].

وكان –رحمه الله– من أهمِّ العلماء الذين نبَّهوا على دور العقل، وأنَّه يتمحورُ حول دلالات النصّ، وهو ما عبّر عنه بلحن الخطاب، وفحوى الخطاب، ودليل الخطاب، ومعنى الخطاب. وهو ما يذكره عامّة علماء الأصول حول المنطوق والمفهوم ودلالة الإشارة ودلالة الاقتضاء، وإبراز دور العقل فيها. وسوف أعرض لبيان ذلك إن شاء الله.

وعلى ذلك مشى المتأخِّرون من الحنابلة، فهذا ابن اللحام الحنبلي، وهو من علماء بعلبكّ من القرن التاسع (ت803هـ) يقول: «الأدلَّة الشرعيَّة هي: الكتاب، والسنَّة، والإجماع، والقياس». فهو يبيِّن أنَّ الأصلَ الكتابُ، والسنَّةَ مخبِرةٌ عن حكم الله، والإجماع مستندٌ إليهما، والقياسَ مستنبطٌ منهما[10].

مذهب أئمّة المعتزلة

لقد شاع عند علماء السنّة أنَّ المعتزلة يحكّمون العقل، وأنَّ للعقل مجالاً عندهم. وقالوا عنهم: إنَّ حكم العقل في المنافع الإباحة، وفي المضارِّ التحريم.

يقول الفخر الرَّازي في المحصول: «أمَّا الأدلّة العقلية فلا مجال لها عندنا في الأحكام لما بيَّنا أنّها لا تثبت إلاَّ بالشَّرع، وأمَّا عند المعتزلة فلها مجالٌ لأنَّ حكم العقل في المنافع الإباحة، وفي المضارّ التحريم أو الحظر».

ويقول الإمام السبكي في جمع الجوامع: «لاحكم إلا لله»، ويعلِّق عليه جلال الدين المحلّي شَارِحُهُ فيقول: «فلا حكم للعقل بشيء مما سيأتي عن المعتزلة المعبَّر عن بعضه بالحسن والقبح».

ثمَّ يعود السبكي ويقرر بأنَّ الحُسْنَ والقبح بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته وصفة الكمال والنقص - عقلي، وبمعنى ترتّب الثواب والعقاب شرعي، خلافًا للمعتزلة.

ويبين الشارح المراد بقولهم: إنَّه عقلي، أي يحكم به العقل.

هذا ما شاع من عبارات أهل السنة، وهم يتكلمون في مبحث الحاكم في أصول الفقه.

ومن العبارات المشهورة عندهم، وقال أهل السنَّة: الحاكم هو الله، وحَكَّمَتِ المعتزلة العقل، ورتَّبوا على ذلك أمورًا، منها أنَّه لا تكليف قبل البعثة، ومسألة شكر المنعم هل هي بالشرع أو بالعقل، إلى آخر ما ألزموا به المعتزلة من إلزامات قد لا تخلو من نظر.

موقف المعتزلة أنفسهم من العقل

- قول الإمام القاضي عبد الجبَّار المعتزلي (ت415هـ):

القاضي عبد الجبّار من أبرز علماء المعتزلة وهو صاحب كتاب «العمد»، وهو كتابٌ مفقودٌ، ولكنَّ أبا الحسين البصري صاحب «المعتمد» ينقل أقوال شيخه عبد الجبَّار، فأبو الحسين تلميذه وهو أحد أعمدة المعتزلة، وكتاب المعتمد لأبي الحسين البصري يعتبر إماماً لمن جاء بعده، وهو أحد الأصول التي بني عليها كتاب «المحصول» للإمام الرازي.

وقبل بيان أقوال أبي الحسين البصري، نستمع إلى القاضي عبد الجبَّار وهو يقول في كتاب «المغني» وهو وإن كان في العقائد لكن جعل منه الجزء السابع في الشرعيات. فقد ذكر في هذا الجزء الأدلة الشرعيَّة فقال: «وإنَّما نذكر الآن جمل الأدلة الشرعيَّة لوقوع الحاجة إليها في باب معرفة أصول الشرائع». ثمَّ بيَّن الأصول في أثناء الجزء السابع، وإذا هي لا تخرج عن الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

- وأمَّا الإمام أبو الحسين البصري (ت436هـ)

فإنَّه يقدِّم الكتاب والسنّة معًا، ويجعلهما «الأصل» الذي بنى عليه ما بعده، أي من الإجماع والقياس. ويعلل ذلك بقوله: «وإنّما قدّمنا جملة أبواب الخطاب على الإجماع؛ لأنَّ الخطاب طريقنا إلى صحته، ولأنَّ تقديم كلام الله وكلامّ رسوله أولى».

لكنَّه يعود فيقول: إنَّه يقدِّم الإجماع على الأخبار لأنَّ الأخبار منها آحاد ومنها متواتر، أمَّا الآحاد فالإجماع أحد ما يعلم به قبولها، وهي أيضًا أمارات، فجاورنا بينها وبين القياس، وأمَّا المتواتر فإنَّها وإن كانت طريقًا إلى معرفة الإجماع فإنَّه يجب تأخيرها عن الخطاب لمّا وجب أن نعرف الأدلة وفوائدها ثمَّ نتكلّم في طريق ثبوتها، وإنَّما أخَّرنا القياس عن الإجماع لأنَّ الإجماع طريقٌ إلى صحَّة القياس.

وبهذا يتضح أنَّه سمَّى الكتاب والسنَّة بالخطاب وجمع بينهما، ثمَّ خصَّ الأخبار بفصلٍ خاصّ، ثمَّ أخَّر القياس عن الإجماع لأنَّ الإجماع طريقٌ إلى صحَّة القياس، فهذه أصول الشرع عنده[11]، الكتاب والسنَّة والإجماع، والقياس.

فلم يرد في كتاب هذين العلمين تصريحٌ ولا إيماءٌ بأنَّ العقل مصدرٌ من مصادر التشريع.

وممن حقق في هذه القضيّة عبد العظيم الديب[12].

فقد عرض لكلام أبي الحسين البصري، وأثبت بما لا يترك مجالاً للشكِّ أنَّ المعتزلة لا يحكمون العقل في الأشياء سيّما بعد ورود الشرع، ولا يجعلون العقل مصدرًا من مصادر التشريع، بل العقل معرِّفٌ للحكم لا حاكم.

ويسوق كلام أبي الحسين البصري، وهو يبين رأي المعتزلة الصحيح حيث يقول أبو الحسين البصري: «إنَّه قيل إذا قلتم: إنَّ الأحكام المعلومة بنصٍّ الشريعة أو بالاستنباط أحكامٌ شرعية. وقلتم أيضًا: إنَّ الأحكام العقلية إذا لم تنقلها الشريعة هي شرعيّة أيضًا – فقد قلتم: إنَّ الأحكام كلها شرعيَّة. وإذا قلتم ذلك فكيف تقولون: إنَّ الأحكام منها عقلية ومنها شرعية؟، الجواب : إنَّ وصف الحكم بأنَّه شرعي يكون على وجهين: أحدهما يراد به أنّه حصل بنصٍّ الشريعة، أو بأفعال حاصلةٍ فيها، أو باستنباطٍ من ذلك فقط؛ والآخر أنَّه حصل بذلك أو بإمساك الشريعة عن نقله عن مقتضى العقل. فإذا قلنا: إنَّ الأحكام منها شرعية، ومنها عقليَّة – فإننا نريد الوجه الأول، أي منها عقليّ إما مركوزٌ في العقل وإما حاصلٌ بدليلٍ عقليّ، ومنها ما حصل بنصٍّ الشريعة أو بفعلٍ أو باستنباطٍ، وكلّ واحدٍ من هذين القسمين مقابل للآخر. وإذا قلنا: إنَّ أصول الفقه هي طرق الأحكام الشرعيَّة فإنَّا نريد الوجه الثاني، وهو أنها طرق إلى الأحكام الحاصلة بنصٍّ الشريعة أو بأفعال أو باستنباط منها أو بإمساك الشريعة عن نقله عن مقتضى العقل».

وكلامه يتمشَّى مع كلام أئمة السنَّة في أنَّ ما أمسكت الشريعة عن نقله وأبقته على حكم العقل فإنه طريق صحيحٌ إلى معرفة أحكام الشرع وهو المعبَّر عنه بالبراءة الأصلية، وأنَّ ذلك يصحُّ أن يطلق عليه بأنَّه من الأحكام الشرعيَّة.

هكذا يقرر أبو الحسين البصري أنَّ الأحكام كلّها شرعيّة، سواءٌ ما كان منها بدليلٍ شرعيٍّ، أو استنباطٍ، أو ما كان منها بإمساك الشريعة عن نقله عن مقتضى العقلٍ، وهذا لا معنى له إلا أنَّه لا حاكم إلا الله، وذلك أنَّ إمساك الشريعة عن نقل الحكم عن مقتضى العقل هو حكمٌ شرعيٌّ كما قرر .

وقال أيضًا: «وأشرنا بقولنا: (حكمٌ شرعيّ) هو ما رجع أهل الشريعة في العلم به إلى الشريعة، إمَّا بأن يستدلّوا عليه بأدلَّةٍ شرعيَّةٍ مبتدأةٍ، وإما بإمساك الشريعة عن نقله، فكلُّ ما سلك فيه الفقهاء هذا المسلك فهو حكمٌ شرعيّ، وما لم يسلكوا فيه هذا المسلك فلا يسمَّى حكمًا شرعيًّا»[13].

وما قاله أبو الحسين البصري قال مثلَه أئمَّةٌ كبارٌ من أهل السنَّة، فهذا حجّة الإسلام الغزالي (ت505هـ) يذكر في كتابه «المستصفى» الأدلَّة فيذكر الكتاب، والسنَّة، والإجماع، ودليل العقل[14].

قال –رحمه الله–: «واعلم أنَّنا إذا حققنا النظر بأنَّ أصل الأحكام واحدٌ وهو قول الله، إذ قول الرسول ﷺ ليس بحكمٍ، بل هو مخبر عن الله –تعالى– أنّه حكم كذا وكذا، فالحكم لله وحده، والإجماع يدلُّ على السنَّة، والسنَّة على حكم الله»، ثمَّ يقول: «إنَّا إذا نظرنا إلى ظهور الحكم في حقِّنا فلا يظهرُ إلا بقول الرسول ﷺ؛ لأننا لا نسمع الكلام من الله ولا من جبريل، فالكتاب يظهر لنا بقول الرسول، إذ الإجماع يدلّ على أنهم استندوا إلى قوله».

ثمَّ تكلَّم عن الأصل الرابع وهو العقل مبيِّنًا دوره حيث يقول –رحمه الله–: «اعلم أنَّ الأحكام السمعيَّة لا تدرك بالعقل، لكن دلَّ العقل على براءة الذمَّة عن الواجبات، وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل –عليهم السلام– وتأييدهم بالمعجزات، وانتفاء الأحكام معلومٌ بدليل العقل قبل ورود السمع، ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السَّمع، فإذا جاء نبيٌّ وأوجب خمس صلواتٍ، فتبقى الصلاة السادسة غير واجبةٍ، لا بتصريح النبيِّ بنفيها، ولكن كان وجوبها منتفيًا، إذ لا مثبت للوجوب فتبقى على النفي الأصليّ لأنَّ نطقه بالإيجاب مقصورٌ على الأحكام الخمسة، فبقي على النفي في حق السادسة، وكأنَّ السمع لم يرد. وكذلك إذا أوجب صوم رمضان بقي صوم شوّال على النفي الأصلي، وإذا أوجب عبادةً في وقتٍ بقيت الذمّة بعد انقضاء الوقت على البراءة الأصلية»[15].

فانظر ما قصده الغزالي بدلالة العقل، هو ما قصده أبو الحسين البصري نفسه بقوله: «ما أمسكت الشريعة عن نقله عن مقتضى العقل»، وهو البراءة الأصلية، وهو ما دلَّ العقل على براءة الذمَّة من جميع الحقوق والتكاليف، وهذا معنى قولهم: «الأصل براءة الذمّة»، وهو ما يقول به جميع الفقهاء والأئمَّة، ولا خصوص فيه للمعتزلة.

ويشهد لما قلناه عن المعتزلة من أنَّهم لم يقولوا بأنَّ العقل هو الحاكم من دون الله -تبارك وتعالى-، وإن قالوا بالتحسين والتقبيح العقليين، الذي قصدوا به أنَّ العقل قادرٌ على كشف حُسْنِ الحَسَنِ وقبح القبيح، ويجيء الشرع مؤكِّدًا لما اقتضى العقل حسنه وقبحه.

يؤكِّد ذلك ما نصَّ عليه كثيرون من أهل السنَّة.

قال ابن قاضي الجبل الحنبلي (ت771هـ): «ليس مراد المعتزلة بأنَّ الأحكام عقلية أنَّ الأوصاف مستقلَّةٌ بالأحكام، ولا أنَّ العقل هو الموجب أو المحرِّم، بل بمعناه عندهم أنَّ العقل أدرك أنَّ الله -تعالى- بحكمته البالغة كلَّف بترك المفاسد وتحصيل المصالح، فالعقل أدرك الإيجاب والتحريم لا أنَّه أوجبَ وحرَّم»[16].

وقال ابن السُّبكي -رحمه الله-: «واعلم أنَّ المعتزلة لا ينكرون أنَّ الله هو الشارع للأحكام، وإنَّما يقولون: إنَّ العقل يدرك أنَّ الله شرع أحكام الأفعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها، فهي طريقٌ عندهم إلى العلم بالحكم الشرعيّ»[17].

وقال نظام الدِّين الحنفي (ت118هـ): «لا حكم إلا من الله -تعالى- بإجماع الأمَّة، لا كما في كتب بعض المشايخ أنَّ هذا عندنا، وعند المعتزلة الحاكم العقل، فإنَّ هذا مما لا يجترئ عليه أحدٌ ممن يدَّعي الإسلام. بل إنهم يقولون: إنَّ العقل مُعَرِّفٌ لبعض الأحكام الإلهيَّة سواءٌ ورد به الشرع أم لا»[18].

وقال البناني: «المعتزلة لا يجعلون العقل هو الحاكم، بل يوافقوننا على أنَّ الحاكم هو الله، وإنَّما محلّ النزاع بيننا وبينهم في أنَّ العقل هل يدرك الحكم من غير افتقارٍ إلى الشرع أو لا؟، فعندهم نعم لقولهم: إنَّ الأفعال في حدِّ ذاتها - بقطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيه - يدرك العقل أحكامها وتستفاد منه، وإنَّما يجيء الشرع مؤكِّدًا لذلك، فهو كاشفٌ لتلك الأحكام التي أثبتها العقل»[19].

ومع ذلك فقد جنحوا بالعقل جنوحًا يخرجه في بعض المواضع عن كونه كاشفًا للأحكام، وذلك تحت تأثير العقائد التي تستولي على العقول والألباب، فجعلوا العقل ميزانًا لقبول الأحاديث وردِّها وإنْ كانت صحيحةً وثابتة، وهذا موردٌ تزلُّ فيه

العقول. ولذلك قال المريسي: «إذا احتجُّوا عليكم بالقرآن فغالطوهم بالتأويل، وإذا احتجُّوا بالأخبار فادفعوها بالتكذيب»[20].

وقال النظَّام: «إنَّ جهة العقل قد تنسخ الأخبار»[21].

ومع ذلك فإننا نقول: إنَّ المعتزلة لم يجعلوا العقل مصدرًا من مصادر التشريع، وإنْ جنحوا به جنوحًا أخرجوه في بعض المواطن عن كونه كاشفًا لأحكام الله، وأمارةً عليها.

مذهب الإباضيَّة

لم أقف على أصول الإباضيَّة إلا ما ذكره الإمام العلاَّمة ابن بركة السليمي البهلوي (ت362هـ)، فهو إمامٌ متقدِّمٌ في علمي الفقه والأصول، وكتابه «الجامع» من عيون كتب الإباضيَّة، وقد ذكر مقدّمةً في أصول الإباضيَّة لا تختلف في شيءٍ عمَّا ذكره فقهاء المسلمين من أهلِ السنَّة والمعتزلة.

فقد بيَّن الإمام ابن بركة أنَّ القرآن الكريم هو مصدر الأحكام، وتكلَّم في مقدِّمة الجامع عن خصائص كتاب الله بأنَّه الكتاب الذي تكفَّل الله بحفظه، وأنَّه الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ثمَّ تكلَّم عن المحكم والمتشابه، والعموم والخصوص، والناسخ والمنسوخ، على غرار ما ذكره علماء الأصول. ثمَّ تكلَّم عن السنَّة، وأنَّها في المرتبة الثانية من القرآن الكريم، وهي عنده أصلٌ مستقلٌّ قائمٌ بنفسه كالقرآن الكريم، ومن ذلك قوله: «والسنَّة عملٌ بكتاب الله، وبه وجب اتباعه، وقوله ﷺ هو الحَكَمُ بين المسلمين». وذكر بين الأدلَّة الإجماع، واعتبره الأصل الثالث قال -رحمه الله-: «إذ الإجماع حجَّة الله، وحجج الله لا يلحقها الفساد»[22].

والأصل الرابع عنده القياس، فمن عباراته الرشيقة: «لا حظَّ للنظر مع التوقيف»، ومنها قوله: «وإذا ورد التوقيف لم يكن معه للنظر حظٌّ»[23]. والنظر هو القياس، وهذا معنى قول الأصوليين: «لا اجتهاد في مورد النصّ». واستعمال القياس في فقه الإباضية شائعٌ حتى إنَّهم يخصصون به عموم السنَّة[24].

والأصل الخامس هو الاستصحاب، ومن أمثلة ذلك:

استصحاب الطهارة الرافعة للحدث المبيحة للصلاة لمن كان متوضِّئًا ولم يعلم بحدوث ما يفسد وضوءه.

والأصل السادس الاستحسان، ذكره ابن بركة في أثناء كلامه عن المنبوذ، وهو اللقيط، فلو وجده اثنان وأراد كلٌّ واحدٍ منهما القيام به فإنَّهما يعطيانه معًا إنْ تقاربت دورهما، فإنْ تباعدتْ يستحسن أن يقرع بينهما[25].

والأصل السابع المصالح المرسلة، فهو من الأدلة التبعية عند ابن بركة. ومن أمثلة ذلك النهي عن بيع أمهات الأولاد زمن عمر[26]. فليس في بيعهنَّ نصٌّ بالإيجاب أو المنع.

والأصل الثامن هو شرع من قبلنا، ومن أمثلته جواز عقد النكاح بالصداق المجهول بقصَّة زواج سيِّدنا موسى عليه السلام من ابنة شعيب عليه السلام برعي غنم شعيب ثماني سنوات، وهذا عملٌ لا يخلو من جهالة.

والأصل التاسع أخذه بالعرف، والأيمان عنده مبنيةٌ على العرف.

والأصل العاشر الأخذ بدلالة الاقتران، ومن أمثلته ما ذكره ابن بركة -رحمه الله- أنَّ الإشهاد على الدَّين ليس بواجب، ودليله قوله -تعالى-: ﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾[27]،

والإجماع واقعٌ على أنَّ الكتابة للدين ليست واجبة فكذلك الأمر بالإشهاد ليس بواجبٍ، بل هو على الندب[28].

وهكذا لم أجد نصًّا لابن بركة، وهو مَنْ هو في الفقه والأصول، يقول فيه بأنَّ العقل هو مصدرٌ من مصادر التشريع، لكن ذكر الاستصحاب وهو مجالٌ للعقل، إذ مؤدّاه أنَّ الشرع لم ينقل الحكم عن مقتضى البراءة الأصليَّة، وهذا قول جماهير أهل العلم. ولم أقف على أقوال غيره، فعسى تحقيق ذلك أن يكون عند غيري ممن اطلع أكثر على أصولهم. ولكن مع قراءتي الواسعة لعشرات المجلَّدات في الفقه الإباضي وأنا أقوم بتقعيدها، لم أذكر أنِّي وجدت نصًّا يقضي بحاكميَّة العقل وأنَّه مصدرٌ لأحكام الشريعة، بل الحاكم عندهم هو الله، والرّسول مبين عنه، والإجماع والقياس كاشفان عن حكم الله، والعقل معرِّفٌ لحكم الله، إذ إنَّه آلة الفهم والاستنباط، شأنهم في ذلك شأن جميع المذاهب الإسلاميّة.

موقف الشيعة الإماميّة من العقل

ومما شاع أيضًا على ألسنة كثيرٍ من أهل العلم أنَّ فقهاء الشيعة يعتبرون العقل مصدرًا للتشريع، ومن هؤلاء الشيخ الإمام محمد أبو زهرة حيث يقول: «والشيعة الإماميَّة لأنَّهم ينتهجون منهج المعتزلة في العقائد اعتبروا العقل مصدرًا حيث لا يكون مصدرٌ من النصوص، وجمهور الفقهاء حيث لا ينهجون منهج المعتزلة لم يعتبروه أصلاً»[29].

وبالرّجوع إلى مصادر الشيعة نجد خلاف ما ذَكَرَ عنهم.

يقول الشيخ محمد تقي الحكيم في كتابه «الأصول العامَّة في الفقه المقارن»: «وقد عقدت في كتب بعض الشيعة والسنَّة أبواباً لما أسموه بدليل العقل، وعند فحص هذه الأبواب، نجد المعروض فيها التماس العقل كدليل على ما ينتج من الوظائف أوالأحكام الظاهريَّة، أي أنَّك تجده دليلاً على الأصل المنتج، لا أنَّه بنفسه أصلٌ منتجٌ لها»[30].

ثمَّ يذكر كلام الغزالي في «المستصفى» ويعقِّبُ عليه قائلاً: «فالعقل عنده – أي

الغزالي- من الأدلَّة على البراءة، وهي أصلٌ منتجٌ للوظيفة، فهو دليلٌ على الأصل لا دليلٌ على الوظيفة مباشرة».

ثمَّ يستشهد أيضًا بما جاء في أحد كتب الشيعة للشيخ يوسف البحراني، فيقول: «وفي (الحدائق الناضرة)، المقام الثالث، في دليل العقل، وفسَّره بعضٌ بالبراءة الأصليَّة والاستصحاب، وآخر قصره على الثاني، وآخر فسَّره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، ورابع بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدِّمة الواجب، واستلزام الأمر بالشيء النَّهيَ عن ضدِّه الخاص، والدلالة الالتزاميَّة»[31].

وفي الحقيقة هذا نصٌّ عزيز، فإنَّه يوضح دور العقل ومجاله الصحيح.

مجال العقل ومدى سلطانه

فالعقل - كما قدَّمنا - ليس حاكمًا على أفعال العباد، وليس مشرِّعًا، فالحاكم هو الربُّ -جلَّ وعلا-، والمشرِّعُ هو الله وحده، وأمَّا العقل فهو معرِّفٌ لحكم الله، وسوف أتناول المواطن التي كان للعقل فيها دورٌ صحيحٌ ضمن هذه المسائل:

أ - التحسين والتقبيح: بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته، فالعقل عند الجميع يدرك حسن الصدق وقبح الكذب بالبداهة، وقد يدرك ذلك بنوعٍ من التأمُّل كحسن الكذب النافع حيث جوَّزه الشرع، وقبح الصدق الضارّ، فهذا لا بدَّ فيه من التأمُّل، وهذا ما جنح إليه أبو منصور الماتريدي -رحمه الله- وهو مقبولٌ عند الأشاعرة من هذا الوجه، أمَّا من وجه الثواب والعقاب، فالعقل ليس له مجالٌ في ذلك.

والجميع متفقٌ على أنَّ ما لا يدرك حسنه عقلاً كصوم أوَّل يومٍ من رمضان، وإفطار أوَّل يومٍ من شوَّال - فالحكم فيه للشرع وليس للعقل.

ب- دلالة الإشارة: وهي دلالة اللفظ على لازمٍ غير مقصودٍ للمتكلِّم أصالةً ولا تبعًا، كقوله -تعالى-: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً

قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾[32]، مع قوله: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾[33]، فقد دلَّ العقلُ هنا على أنَّ أقلَّ مدّة الحمل ستَّة أشهر، فهذا اللازم الإشاري غير مقصودٍ للشارع من سوق الكلام، والذي يدلُّ عليه هو العقل، إذ يلزمُ من طَرْحِ مدَّة الفصال – وهي عامان من مجموع المدَّتين – أن يبقى للحمل ستَّة أشهرٍ، وهي أقلُّ مدَّة الحمل، وهذا ما أنتجه العقل ، وهذا دورٌ مقبولٌ للعقل في الإسلام، وهذا هو المراد بالتَّدَبُّرِ في قوله -تعالى-: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[34].

ج- **دلالة الاقتضاء:** وهي ودلالة الإشارة من المنطوق غير الصريح عند المتكلِّمين، وعرَّفوها بأنَّها «دلالة اللفظ على لازمٍ مقصودٍ للمتكلِّم لولاه لما صحَّ الكلام شرعًا ولا عقلاً». فاللازم الاقتضائي مقصودٌ للشارع بخلاف اللازم الإشاري فإنَّه غير مقصود، ومثَّلوا لها بقوله ﷺ: «رُفِعَ عن أمّتي الخطأُ والنِّسيانُ وما استكرهوا عليه»، ولمَّا كان الخطأ والنِّسيانُ واقعَين من الأمَّة قدَّروا لتصحيحه شرعًا كلمة «إثم»، أي رفع عن أمَّتي إثم الخطأ، فالإثم هو المقتضَى – بفتح الضاد –، والحامل على تصحيح الكلام هو الاقتضاء، وتصحيح الكلام هو المقتضِي -بكسر الضاد-.

ومثال ما يتوقَّف عليه صحَّة الكلام عقلاً قوله -تعالى-: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾[35]، ومعلومٌ أنَّ الجدران لا تُسْأل، فاقتضى ذلك عقلاً تقدير كلمة «أهل القرية»، وهذا دورٌ صحيحٌ للعقل.

د – **ومن مجالات العقل الاحتجاج بمفهوم الموافقة:** وعرَّفه الاصوليّون بأنَّه دلالة اللفظ على حكمٍ في المسكوت عنه موافقٍ للمنطوق، فإنْ كان مساويًا له سُمِّيَ «مفهوم الموافقة المساوي»، كقوله -تعالى-: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾[36]، ويستوي مع أكل مال اليتامى حرقه أو إغراقه. وإن كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق سُمِّيَ

«مفهوم الموافقة الأولى»، وذلك كدلالة قوله -تعالى-: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾[37]. الدالّ بمفهومه على حرمة الشتم والضرب من باب أولى. والذي أعان على فهم ذلك هو العقل؛ لأنه إذا حرَّم الله أقلَّ أنواع الإيذاء، دلَّ العقل على أنَّ ما هو أشدُّ في الإيذاء والإيلام أولى بالحرمة.

هـ - **ومن مجالاته الاحتجاج بمفهوم المخالفة:** وهو ما يسمّونه بدليل الخطاب، وعرَّفوه بأنَّه «دلالة اللفظ على حكمٍ في المسكوت مخالف للمنطوق»، كدلالة قوله ﷺ: «مطل الغنيِّ ظلمٌ» فإنَّ أئمَّة اللغة ومنهم الشافعيُّ وأبو عبيد القاسم بن سلاَّم - قالا: إنَّ تقييد الظلم بوصف الغنى يدلُّ على أنَّ مطل المقتر وهو الفقير ليس بظلم. وهذا المعنى قاد إليه العقل. ولذلك لمَّا أنزل -تعالى- على رسوله: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْلَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ اللَّه لَهُمْ﴾[38]، قال ﷺ: «لأزيدَنَّ على السبعين»، فقد فهم رسول الله أنَّ ما زاد على السبعين مخالفٌ للسبعين بدلالة العقل، حتى بيَّن الله له أنَّ السبعين هنا ليست قيدًا، وإنَّما خرجت مخرج التفخيم والتهويل، وبذلك يتعطَّل العمل بمفهوم المخالفة؛ لأنَّ العمل بالمفهوم موضع ضرورة، والضرورة تتقدَّرُ بقدرها، وقد بانت فائدة غير المفهوم، وهي أنَّ العدد خرج مخرج تفخيم الأمر لأنَّ السبعين في عُرْفِهِمْ عددٌ كبير.

و - **ومن مجالاته قاعدة «الأمر بالشيء نهيٌ عن ضدِّه، والعكس»:** وقد ذهب فريقٌ من علماء الأصول إلى أنَّ الأمر بالشيء ليس نفس النهي عن الضدِّ، ولكن يستلزمه عقلاً، فإنَّ العقل دالٌّ على أنَّ من أمر بالجلوس فلا بدَّ لتحقيق الأمر من ترك ضده، وهو الوقوف.

ز - **ومن مجالات العقل عند علماء الأصول قاعدة مقدِّمة الواجب،** وهي «كلُّ ما لايتمُّ الواجب إلا به فهو واجب»؛ لأنَّ مقدِّمة الواجب تارةً تكون شرطًا

كالوضوء للصلاة، وتارةً تكون سببًا كَمِلْكِ النصاب للزكاة، وكلٌّ من السبب والشرط قد يكونان شرعيين أو عقليين، ومثَّلوا للشرط العقلي بترك أضَّاد المأمور به، فمن أمر بشيءٍ اشترط أن يترك ضدَّه، ومثَّلوا للشرط العقلي بالنَّظر المحصِّلِ للعلم بوجود البارئ -سبحانه وتعالى-.

ح - **ومن مجالاته القياس،** وهو مجال رحبٌ للعقل لأنَّه يعتمد على الرَّأي والاعتبار، والاعتبار مناطه العقل. والقياس حمل الفرع على الأصل لاشتراكهما في معنى جامعٍ، ولا يستطيع هذا الحمل إلا قائسٌ موفور العقل، له عقلٌ راجحٌ وبصرٌ ثاقب.

- **ومن المواضع التي يلجأ فيها إلى العقل استنباطُ العلل:** ومن أهمِّ مجالات العقل في باب القياس هو العلَّة التي هي الركن الركين في القياس، لا سيَّما مسالك العلَّة التي تعتمد على الاجتهاد مثل:

المناسبة: وهي وصفٌ ظاهرٌ منضبطٌ يصلح من ترتُّبِ الحكم عليه تحقيقُ مصلحةٍ أو دَفْعُ مفسدة، وكلُّ ذلك بشهادة العقل، فإنَّ العقل قاضٍ بأنْ ترتَّب القطع على السَّرقة يؤدّي إلى مصلحة ضروريَّة وهي حفظ المال، وهو قاضٍ بأنَّ ترتُّب الحدِّ على الزِّنا يؤدّي إلى مصلحةٍ ضروريَّةٍ وهي حفظ الإنسان، وهكذا يقال في بقيَّة المصالح.

السَّبر والتقسيم: ومن مجال العقل في باب العلَّة السبر والتقسيم، والمراد بالسبر اختبار الأوصاف، والتقسيم حصر الأوصاف. مثاله: ما روي أنَّ رجلاً أعرابيًّا ناثر الرَّأس جاء يلطم خدّيه يقول: يا رسول الله هلكتُ وأهلكت، واقعتُ زوجتي في رمضان، فيقول الرسول ﷺ: «أعتق رقبة»، فيأتي المجتهدُ فيحصر الأوصاف غير المناسبة، ثمَّ إذا بقي وصفٌ لم يستطع إلغاءه لكونه مناسبًا فيعتبره هو العلَّة، وينيط الحكم به، فيقول مثلاً: كونه أعرابيًّا وصفٌ غير مناسبٍ للإعتاق، ولا كونه ناثر الرَّأس، ولا كونه يلطم خدّيه، بقي وصف الوقاع فإنَّه مناسبٌ للكفَّارة لأنَّه به اعتدى على حرمة الشَّهْرِ، فيناطُ الحكم بالوقاع، فكأنَّه قال ﷺ له: «واقعتَ فأعتقْ رقبة».

ط- **ومن مجالاته في باب القياس «الدّوران»:** أي دوران الحكم مع علّته وجودًا وعدمًا، فإنَّه من أقوى الأدلَّة. مثل الخمر إذا تخلَّلت طهرت، والخلُّ إذا تخمَّر حرم، فإنَّ ذلك دليلٌ على أنَّها حرمت للإسكار.

ومواطن العقل في أصول الفقه كثيرة، وحسبي ما ذكرت.

دور العقل في باب الإيمان

إنَّ للعقل دورًا عظيمًا في معرفة الربِّ -جلَّ وعلا- من خلال صفحات هذا الكون الهائل، ومن خلال الكتاب الكوني الذي يقرؤه العالِمُ وغير العالِمِ، الفاهم والأعرابيُّ الجلف، إنَّه كتابٌ ناطقٌ بعظمة الله وقدرته، وعلمه وحكمته وعظمته.

وفي كُلِّ شيءٍ له آية تدلُّ على أنَّه الواحدُ

وقد ندب الله العقل والفكر لأن ينظر ويدرس ويكتشف آثار عظمة هذا الخالق في أرجاء الكون. ولولا أنَّ العقل ينتج المعرفة لكان طلب النظر منه في الكون عبثًا عاريًا عن الفائدة، ولكان الجاهل كالعالم، والعاقل كالمجنون، والمكلَّف كالعجماوات. ومن هنا استقام عقلاً وشرعًا طلب النظر وتقليبه في السماء والأرض.

قال -تعالى-: ﴿قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[39]، وقال: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ، وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ، تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ، وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ، وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ، رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾[40]. ففي هذه الآية دليلان: الأوَّل هو الاستقراء لصفحات هذا الكون ليستدلَّ من مجموعها على محلِّ النزاع، وهو قدرة الله في إحياء الموتى يوم القيامة، فمن خلال إحياء الله النبات والأحياء في الكون استدلَّ على محلِّ النزاع وهو إحياء النَّاس بعد موتهم، فقال: كذلك الخروج يا كفَّار مكَّة!. الدليل الثاني وهو القياس، حيث جعل إحياء النبات أصلاً وإحياء الإنسان بعد موته فرعًا، والعلَّة كمال قدرة الربِّ على الإحياء في الأصل وفي الفرع.

والعقل في كلِّ ذلك مجالٌ خصبٌ، ومن هنا جاء التركيز على العقل في الخطاب القرآني، من ذلك قوله -تعالى-: ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[41]، وقوله: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[42].

والآيات هي العلامات والدلالات التي بثَّها الله في هذا الكون، وندب العقل إلى التفكير فيها ليقودهم عقلهم وتفكيرهم إلى معرفة الربِّ الخالق -جلَّ جلاله-. والقرآن دعا العقل إلى التأمُّل الذي يقود إلى معرفة كلِّ ما جاز التفكير فيه. أمَّا ما لا يجوز التفكير فيه كجملة ما استأثر الله به كحقائق ذاته وصفاته – فهذا مما لا سبيل إلى معرفته ولا مجال للتفكير فيه لقوله ﷺ: «تَفَكَّروا في الخَلْقِ ولا تَفَكَّروا في الخالق، فإنَّكم لن تقدروا قدره».



1 - الأنعام (62).

2 - البرهان، فقرة 76 ص487، تحقيق عبد العظيم الديب، نشر إدارة الشؤون الدِّينيَّة، الدّوحة.

3 - انظر اللُّمع في أصول الفقه للشيرازي، تحقيق محيي الدين مستو ويوسف علي بديوي، دار ابن كثير، دمشق–بيروت، ص249.

4 - انظر أصول الشاشيّ، دار الكتاب العربي، بيروت، ص13.

5 - انظر شرح التلويح على التوضيح، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، ج1، ص32.

6 - انظر شرح مختصر ابن الحاجب،

7 - انظر مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول.

8 - العقل عند الأصوليين للأستاذ الفاضل عبد العظيم محمد الديب، ص50، ط أولى.

9 - انظر التمهيد في أصول الفقه،ج1، ص 6- 24- 31، نشر مركز البحث العلمي بجامعة أمّ القرى، 1985م.

10- انظر المختصر في أصول الفقه، ص70، مركز البحث العلمي بجامعة أمّ القرى.

11- انظر المعتمد لأبي الحسين البصري، ج1، ص13، المعهد الفرنسي بدمشق.

12- العقل عند الأصوليين ص55.

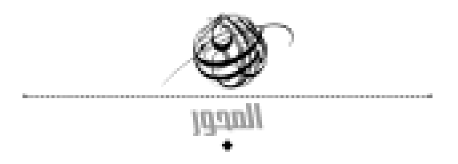
13- المعتمد لأبي الحسين البصري، ج2، ص994.

14- انظر المستصفى، ج1، ص8-9-10.

15- المستصفى، ج1، ص217-219.

16- الوصول إلى الأصول، ج1، ص58، مكتبة المعارف الرياض، تحقيق عبد الحميد علي أبو زنيد.
17- انظر الإبهاج شرح المنهاج، ج1، ص34، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1.
18- فواتح الرَّحموت، لابن نظام الدين، ج1، ص25، دار إحياء التراث العربي.
19- انظر حاشية البناني على شرح الجلال المحلّي على جمع الجوامع، مطبعة البابي الحلبي.
20- الصواعق المرسلة، لابن القيِّم، ج3، ص1038، دار العاصمة، الرياض، ط1، تحقيق علي بن محمد الدخيل الله.
21- تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة، ص32.
22- انظر الجامع، لابن بركة، ج1، ص52-56-78.
23- الجامع، لابن بركة، ج1، ص398.
24- المصدر نفسه، ج1، ص376- 377.
25- المصدر نفسه، ج2، ص447.
26- المصدر نفسه، ج2، ص108.
27- البقرة (282).
28- الجامع، لابن بركة، ج2، ص353.
29- أصول الفقه، ص54.
30- الأصول العامَّة للفقه المقارن، ص279، دار الأندلس، بيروت.
31- المصدر السابق، ص280.
32- الأحقاف (15).
33- لقمان (14).
34- محمد (24)
35- يوسف (82).
36- النساء (10).
37- الإسراء (23).
38- التوبة (80).
39- يونس (101).
40- ق (6-11).
41- الحديد (17).
42- الرعد (4).





العقل والدين في النسق الكلامي

جمال رجب سيدبي *

تمثل إشكالية العقل والنص حجر الزاوية في النسق الكلامي ، وليس أدل على هذا من تأرجح المذاهب الكلامية بين هذا وذاك . لقد انطلقت كل فرقة كلامية تحدد مكانة العقل وغاياته داخل نسقها ، مما جعل الأفكار تتوتر وتتصارع داخل المذهب الواحد أحيانا ! ، ومما جعل أيضا لخطاب العقل المقدمة الضرورية عند جل المذاهب الكلامية لفهم النص ، ورغم هذه الفرضية - إذا زعمنا صحتها - تبقى مجرد فرض علمي حتى يتم البرهنة عليه في مضمار الواقع.

لقد ارتبطت إشكالية العقل والدين بالعديد من الموضوعات الأخرى ، ونتج عنها الوسائل المختلفة ليتم الاتساق بينهما ، مثل ضرورة الأخذ بالتأويل ليتم الاتساق بين النظر العقلي والإيمان الشرعي ، وقياس الغائب على الشاهد الذي طبقه علماء الكلام ووقع منهم من وقع في أخطاء في ميدان التطبيق وخاصة أن هذا القياس في أصله قياس أصولي ، كما ارتبط موضوع دراستنا بمدى نجاح هذه المدرسة أو تلك إقامة في تعادلية متزنة - إن صح التعبير - بين العقل والنص.

فلا بد أن نتمحور - إذن - حول هذة الآراء و الأفكار التي يفجرها هذا الطرح لنتمكن من معالجة هذة القضايا بطريقة موضوعية ونقدية في آن واحد.

---

* باحث وأكاديمي من مصر .

1- مكانة العقل في النظر الإسلامي

نود أن نشير إلى أهميه العقل – بإيجاز – في النظر الإسلامي ، سيما أن المحافظة على العقل من المقاصد والغايات العليا للشريعة الإسلامية الغراء ولهذا نجد دعوة الإسلام العظيمة للاحتفاء به في مواضع عديدة من القرآن الكريم . ومن أجل هذا دعا الإسلام إلى تحطيم كل العوائق أمام العقل الإسلامي[1] ، كما دعا إلى نبذ التقليد الذي يعطل العقل عن أداء وظيفته ، وهذا ما جاء به القرآن الكريم ونبه إلى خطورة هذا المسلك ، يقول المولى –تبارك وتعالى– : ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾[2].

وقد اهتم الفلاسفة وعلماء الكلام بالتأكيد على هذا الأمر ، فيرى حجة الإسلام الغزالي (450-505هـ) أن العقل «أنموذج من نور الله»[3]. وقال عنه الجاحظ (توفي عام 250هجري) : إنه وكيل الله عند الإنسان[4].

2- جدلية النص والعقل عند علماء الكلام

من المعلوم أن ابن خلدون ذهب يعرِّف علم الكلام بأنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقاد عن مذاهب السلف وعقائد أهل السنة ، ويمكننا أن نستنطق التعريف بأن علم الكلام ينطلق في الأصل من النص الديني ثم يتم تعقل النص الديني من خلال الدليل العقلي ، وبين الدليل النقلي والعقلي كان اتجاه هذا المذهب أو ذاك ؛ ومن هنا ذهبنا إلى جدلية النص والعقل بخلاف الفيلسوف الذي يختلف في نهجه وغاياته عن المتكلم، فالفيلسوف ينطلق من العقل ويرى أن هذا هو غايته ويتم التوفيق أحيانا بين العقل والنص ، ويبدو أن هذا ما دفع ابن رشد إلى القول «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» أو الفصل بين منهج الفيلسوف والطريق الشرعي فكلاهما فصل على مستوى المنهج واتصال على مستوى الهدف والغاية.

هذا في الوقت الذي نرى المتكلم يوازن بين العقل والنص ، وأحيانا يتوقف عند حدود النص كما هو الحال عند الظاهرية إلى حد كبير رغم أخذها بالتأويل أحياناً

لعلاج الصفات الخبرية بخلاف المدارس الأخرى نرى جدلية الدليل النقلي والعقلي أو الاستفادة بهما معا مع ملاحظة أن هذه الجدلية هي التي أفرزت الاتجاهات الكلامية المختلفة والنتائج المترتبة أيضا على معالجة القضايا والمشكلات.

3- دور العقل في المعرفة

أعطت المدارس الكلامية على اختلاف توجهاتها للعقل المكانة اللائقة في المعرفة والتدليل على الأصول الاعتقادية ، فيرى التفتازاني أن أسباب العلم ثلاثة : الحواس السليمة ، والخبر الصادق ، والعقل الذي يحكم الاستقراء ، وَوَجْهُ الضبط أن السبب إن كان من خارج فالخبر الصادق والإنسان كان آلة غير مدرك ، وإنما الحواس والأخبار فطرق للعقل في الإدراك[5]. الماتريديه قد أعطت للعقل مجالا فسيحًا ، فأبو المعين النسفي خير مناصر للمذهب الماتريدي – يعتمد في منهجه على العقل والحواس السليمة والخبر الصادق بوصفها طرقا للمعرفة ويرفض استحسان القلب والإلهام[6].

وانتهت المعتزلة إلى قاعدة أساسية في معرفة الله ، وهي أنه أول ما أوجب الله علينا هو النظر المؤدي إلى معرفته –تعالى– . وهنا يفترق عنهم الأشاعرة الذين أوجبوا هذا النظر بعد المعرفة السمعية ، بمعنى أنه ليس على المكلف أي واجب لأداء النظر إلا بعد أن يبعث الله الرسول بمعجزاته ، فيجب على المكلف عندئذ النظر في هذه المعجزة ثم تحصل له المعرفة بالله بالضرورة و العادة[7].

يقول الإيجي : «النظر في معرفة الله –تعالى– واجب إجمالا ، واختلف في طريق ثبوته عند أصحابنا (السمع) وعند المعتزلة (العقل)[8]. وهذا ما أدى إلى اختلاف النظر إلى القضايا والمشكلات فالعقل عند الأشاعرة لا يحسن ولا يقبح ، فلا ثبوت ولا عقاب قبل ورد الشرع في حين آمنت المعتزلة بالحسن والقبح العقليين[9] ، كما أن الماتريدية اقتربت من المعتزلة في هذا الصدد بقدر ما ابتعدت عن الأشعرية في منهجها الشرعي للحسن والقبح العقليين . ورغم هذا الاقتراب نظن أن ما يفرق الماتريدية عن المعتزلة في ذلك هو أن العقل عند الماتريدية يدرك حسن بعض الأفعال

وقبحها لا حسن وقبح جميع الأفعال وبعبارة أخرى فإن مفهوم العقل عند الماتريدية يختلف عن مفهوم العقل عند المعتزلة ، فالمعتزلة يقولون: إن العقل بذاته مستقل بوجوب المعرفة، في حين أن الماتريدية يقولون إن العقل آلة لوجوب المعرفة بمعونة الله. وإن كانت معرفة الله واجبة بالعقل ، ففي الأمور التكليفية الأخرى لايستقل العقل بنفسه بل بمعونة الشرع . يبدو أن الشيخ محمد عبده اقترب كثيرا من الماتريدية في ذلك ، بل أصبح ماتريديًا أكثر من الماتريديين أنفسهم ، فهو يعقب على الآية القرآنيه ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[11]؛ «والمعروف ما تعرف العقول السليمة حسنه ، وترتاح القلوب الطاهرة له لنفعه وموافقتة للفطرة والمصلحة بحيث لايستطيع أن يرده أو يعترض عليه إذا ورد الشرع به، والمنكر هو ما تنكره العقول السليمة ، وتنفر منه القلوب وتأباه على الوجه المذكور أيضا ، وأما تفسير المعروف بما أمرت به الشريعة ، والمنكر بما نهت عنه – فهو من قبل تفسير الماء بالماء، وكون ما قلناه يثبت مسألة التحسين و التقبيح العقليين وفاقًا للمعتزلة وخلافًا للأشعرية مرود إطلاقه بأننا نوافق كلا منهما من وجه ونخالفه من وجه اتباعًا لظواهر الكتاب والسنة وفهم السلف لهما، فلا ننكر إدراك العقول لحسن الأشياء مطلقا ولانقيد الشرع بعقولنا ، ولا نوجب على الله شيئا من عند أنفسنا ، بل نقول: إنه لاسلطان لشيء عليه فهو الذي يوجب على نفسه ما شاء إن شاء كما كتب على نفسه الرحمة لمن شاء ، وأن الشرع ما لم تعرف العقول حسنه قبل شرعه ، وأن كل ما شرعه –تعالى– يطاع بلا شرط أو قيد»[12]. إذن لم تخرج المذاهب الكلامية عن هذا المنزع العقلي مع ضروره الإشارة إلى الاختلاف بينهم حول حدود العقل وضوابطه لدرجة أن ابن حزم المعروف بظاهريته يؤكد أن نهجه في إثبات العقيدة هو العقل يقول : المبادئ العقلية المقررة في براءة العقول يعتمد عليها في تقرير أصل الوحدانية وإثباتها بالدليل العقلي وفي إثبات النبوة ودلالة المعجزات[13]. وقد أشار إلى هذه الحقيقة بوضوح وجلاء إبراهيم مدكور بقوله : أخذ بالمذهب الظاهري وطبقه على الفروع والأصول، يقبل نصوص القرآن والأحاديث الموثوق بها على ظاهرها ، ولايصرفها عن ذلك إلا إذا اقتضت ضرورة عقلية أو حسية ، وهنا لا مناص من التأويل[14].

4- قياس الغائب على الشاهد

تبعا لإيمان المذاهب الكلامية بالعقل ذهب بعضهم إلى تبني قياس الغائب على الشاهد ، وكان ما كان من نتائج غير موضوعية في معالجة المشكلات الكلامية . وهذا القياس في أصله مفهوم أصولي فقهي وظفه الأئمة المجتهدون واشتغلوا به ، ويعرّف الأصوليون القياس بأنه «إسناد حكم الفرع إلى الأصل للتساوي في علة الحكم»[15]، ولكن الخطورة أن علماء الكلام أخذوا القياس بمعناه الأصلي ، وطبقوه على مجال الصفات والإلهيات في علم الكلام ، ونشأ ما نشأ من مشكلات جرت العديد من الانتقادات لمسلكهم هذا . ويبدو أن قياس الغائب على الشاهد كان له نتائج مغالية عند علماء الكلام فنظرية الصلاح والأصلح عند المعتزلة أن الله لما كانت أعماله معللة، ويقصد منها المسير إلى غاية وهي نفع العباد ، فالله يقصد في أفعاله إلى صلاح الأصلح . فكل عمل من أعمال الله على رأيهم لابد أن يقصد به إلى خير العباد وصلاحهم ، على كل حال فالمعتزلة أخطؤوا في قياس الله على الإنسان ، فرأوا أن الإنسان لا يفعل إلا لغاية ، وأن الناس يتفاوتون في الغايات وكلما كان الإنسان أعدل وأحكم كان أصح غاية . وكان أصح توجيهًا لأعماله إلى هذه الغاية . فالله لابد أن تكون له غاية ، وأن يوجه أعماله إليها ، وفاتهم أن هذا القياس ليس بصحيح أو على الأقل ليس بلازم . ولو كانت له غاية كما يفعلون فكيف يجرؤ على القول بأن غايته من أفعاله هي الغاية التي تخضع لها عقولنا ، ثم نفسر غاياته من أعماله بهذا التفسير الإنساني[16].

ولم يسلم هذا القياس من النقد عند العديد من المذاهب الكلامية ، فالإباضية ترى عدم قبول قياس الغائب على الشاهد في نهجها ، وأنه قياس قام على غير صحيح من العقل والشرع ، فالشيخ نور الدين السالمي يقول:

لو أنه مشابه في ذاته ... جاز عليه وصف مخلوقاته
إذ كل شبيهين بوجه لزما ... في الكل ما لذلك الوجه انتمى

ويعلق: نفي الأشباه عنه -تعالى- المصرح به في قوله ليس له شبه ولانظير ، وصورة البرهان لو أن للمولى -عز وعلا- مشابها في ذاته لجاز عليه جميع ما يجوز عليه مشابهه ، وبيانه أنه متى كان الشبه متصفاً بصفة وشابهه فيها غيره اتصف ذلك الغير بما يلازم تلك الصفة[17]. كما أن ابن حزم كان واعيًا بهذا المشكل ولذا قدم نقده لقياس الغائب على الشاهد لأنه كان : له منطقه الذاتي ، والخاص به كنسق ، بما يستلزم التأكيد على طبيعته المعرفية ؛ قصد الوقوف على ما يسمح بوحدة النسق في الفقه والكلام والفلسفة .. ألا وهو صدوره عن مفاهيم أساسية يقوم عليها النظام الفكري الحزمي ، وهي مفاهيم تمد هذا الأخير بأسس منهجيه تستند إليها طريقته في تناول كل القضايا : كلامية كانت أم فقهية أم نحوية أم الطبيعة والشريعة مع رفض تسوية الخالق بالخلوق والشريعة بالطبيعة ومن ثم إبطال قياس الغائب على الشاهد[18].

5- التأويل

هناك عوامل كثيرة أدت إلى ظهور التأويل كنزعة عقلية كما يقول الدكتور النشار : «ظهر أصحاب التفسير العقلي ، لقد راعهم هذا الحشو الكبير الذي دخل الحديث ، ضاقوا ذرعاً بمنهج السلف في محاولة رد هذا الحشو عن طريق صحة السند فقط ، بينما هذا الحشو لا يعارض السمع فقط بل يعارض العقل ، ثم امتدت المعارضة إلى منهج السلف أنفسهم ، منهج التمسك بالظاهر ، وعدم التأويل ولو كان التأويل تجيزه قواعد اللغة ، وبهذا ظهرت الاصطلاحات الفنية «العقل» مقابلا «للنقل» والتأويل «مقابلا» للتقليد «التوفيق مقابلا» للتوفيق «والدراية» مقابلا للرواية».

لقد تبنت جُلُّ المذاهب الكلامية في نسقها الكلامي التأويل للتوفيق بين العقل والدين . فالمعتزلة تمسكوا بالقول بأن العقل قادر على فهم النصوص القرآنية ، واستبطان مرمى الوحي ، ولهذا رأوا وجوب تأويل الآيات المتشابهة وإقامة الإيمان

على أسس عقلية واضحة . ولقد استندوا في منهج التأويل إلى دليل التنزيه الذي آمن به السلف أيضا،ولكن السلف وقفوا عند حدوده الدنيا بينما جعل المعتزلة التنزيه نقطة انطلاق إلى التأويل ، فإذا كان القرآن يصف الله بأنه ليس كمثله شيء، فإنه بناء على هذا التوجيه يتعين أن ننفي عن ذاته : الجسمية والجهة والمكانية ، ومن ثم كان من الضروري تأويل الآيات الدالة على هذه الأمور ، فقول القران : «يد الله فوق أيديهم»[19] أو «وهو القاهر فوق عباده»[21] أو «الرحمن على العرش استوى»[22]، إنما تفسر على أنه -تعالى- له السلطان المطلق في الكون لا على الصورة الملكية البشرية ، بل بصورة إلهيه لا تدرك حقيقتها ، وتنتفي معها كل آثار الجهة والجسمية. ويستدل المعتزلة على أن الله -تعالى- ليس بجسم بقولهم: إن كل جسم إنما يحتاج إلى الأعراض كالطول والعرض والجهة ، وهذه كلها حوادث ، فما يحتاج إلى الحوادث يعتبر حادثا والله غير حادث ، إذ هو قديم أزلي ، ومن ثم فهو ليس بجسم، ويجب لهذا تأويل كل الآيات التي تشعر بالجسمية بالنسبة لله ، فلا يقال: إنه يمكن رؤية الله بالأبصار: لأن المرئي لابد أن تكون له جهة وأن يكون في الضوء وأن يكون له لون ، والله لا يتعلق بشي من هذا ، فهو إذًا لا تدركه الأبصار[23]. وقد جاء في الذكر الحكيم ﴿ لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ ﴾[24].

ولقد التقت الماتريدية مع المعتزلة في المنحى أو في الأخذ بالتأويل وإن افترقت عنها في النهج والتطبيق ، فهم قد تمسكوا بالنظر العقلي إلا أنهم قد يلجؤون إلى التأويل ، ففي تفسير القران يحمل المتشابه على المحكم فتؤول المتشابه على ضوء ما يدل عليه المحكم[25]. ولعل الفرق بين منهج الماتريدية والمعتزلة واضح ، فالمعتزلة يقرون أصولهم بدلائل العقل ثم يقدمون النصوص تأييداً لها ، وإذا تعارضت النصوص مع أصولهم أَوَّلُوا النصوص ليجعلوها موافقة لأصولهم ، أما الماتريدي فهو يثبت عقائد أهل السنة بالنصوص المحكمات ، ثم يبرهن عليها بالدلائل العقلية على وجه الدفع والرد على شبهات المخالفين ، ويرى أننا إذا فهمنا النصوص على ضوء الآيات المحكمات فلن يوجد اختلاف حقيقي بينهما وبين العقل السليم[26]. ولقد اقتربت الإباضية من

منهج الماتريدية في ذلك ، لقد كان حرص الماتريدي شديداً بخصوص عدم التوسع في التأويل واستخدامه بحذر فيما تدعو إليه الحاجة ، إدراكًا منه لمغبة التوسع فيه ، ومن بعده نجد الغزالي يحذر كذلك من الذهاب إلى تأويلات بعيدة تكاد تنبو عن الأفهام ، وأن هناك مواضع لا وجه للتأويل فيها[27]. كذالك نجد المحروقي من شيوخ المذهب الإباضي يقول : فاحذر أن تغتر بقول الملحدين بلفظ ظاهر الآيات بغير معرفة حقيقية اللغة فيها ، واعلم أن معنى قول الله –تعالى– : ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللّهُ نَفْسَهُ﴾[28]. يريد عقوبته لأنه ليس له نفس كنفس المخلوقين، ومعنى الروح الأمين من قوله –تعالى–: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾[29]. يعني به جبرائيل عليه السلام[30]. ومن ثم نستطيع القول: إن الإباضية التقت مع الماتريدية والأشاعرة في هذا التوجه.

* * *

1 - انظر: عباس العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص18.

2 - سورة البقرة آية: 170.

3 - الغزالي، مشكاة الأنوار، القاهرة 1964م، ص44.

4 - نقلا عن: د: محمود حمدي زقزوق، دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي، مكتبة وهبة، ص7.

5 - التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مكتبات الكليات الأزهرية، تحقيق أحمد حجازي، القاهرة، ص15.

6 - عبدالحي قابيل، أبو المعين النسفي وآراؤه الكلامية (رسالة ماجستير) مخطوط بجامعة القاهرة، ص70 وما بعدها.

7 - مهري أبو سعده، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، دار الفكر العربي، ص165.

8 - الإيحي، المواقف، ص28.

9 - انظر دراستنا: المنهج الوسط عند الماتريدية، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية المنيا 1998م، ص350.

10- انظر: الشيخ أبو زهرة، المذاهب الإسلامية ص170؛ مستجى زادة، المسالك في الخلافيات بين الحكماء والمتكلمين، ص161؛ الروضة البهية لابن عذبة، ص34-39.

11- سورة الأعراف، آية 157.

12- الشيخ محمد عبده، تفسير المنار، المجلد الخامس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 196.

13- الشيخ أبو زهرة، ابن حزم، ص207.

14- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص33.

15- يوسف قاسم، أصول الأحكام الشرعية، دار النهضة العربية، ط3 سنة 1994م، ص165.

16- أحمد أمين، ضحى الإسلام (جزء ثالث) مكتبة النهضة المصرية، ط تاسعة، 1978م، ص47.

17- الإمام نور الدين السالمي، مشارق أنوار العقول، ج1، ص327.

18- سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب وبلاد الأندلس، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1986م، ص9.

19- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، جزء أول، ص162-163.

20- سورة الفتح، آية 10.

21- سورة الأنعام، آية 16.

22- سورة طه، آية 5.

23- أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، ص163.

24- سورة الأنعام، آية 103.

25- انظر: الشيخ أبو زهرة، المذاهب الإسلامية، ص168.

26- أبو الخير محمد أيوب، العقيدة الماتريدية (مخطوط)، جامعة القاهرة 1955م، ص 282.

27- علي عبد الفتاح المغربي، أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، مكتبة وهبة بالقاهرة، طبعة أولى 1985م، ص78-79.

28- سورة آل عمران، آية 28.

29- سورة الشعراء، آية 123.

30- انظر الشيخ درويش بن جمعة عمر المحروقي، الدلائل على اللوازم والمسائل، ضبط وتحقيق سليمان بن إبراهيم، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، ص36-37.





الإيمان والعقل

هانس كينغ ◆

يواجه الإسلام كما تواجه المسيحية واقعاً ما عاد يمكن تجاهُلُه؛ وهو أنه في الأزمنة الحديثة؛ فإنّ الإنسان قد تعوَّد استخدام عقله في مجالاتٍ متّسعة. بيد أنَّ السؤال الذي يطرح نفسه : هل الإنسان يستطيع أن يعيش بالعقل وحده؟ هنا وجب علينا أن نُفَرِّق. فقد كان حقاً وضرورةً تاريخيةً مبدئياً، بالنسبة للإنسان المحوط بالشكوك، أن يتعلَّم إحسانَ استخدام العقل. وذلك لكي يتمكن مستنيراً بالعلم، وبدون أحكامٍ مسبقة، الوقوف على قوانين الطبيعة، وذاته، والظروف الاجتماعية بكلّ جوانبها.

بيد أنه رغم التسويغ المبدئي، والضرورة التاريخية، للعقل المستقلّ والمعرفة العلمية لتحسين حياة الإنسان والإفادة من التنوير – فإنّ العقلانية لا ينبغي اعتبارها قيمةً مطلَقة. فبالإضافة إلى العقل، يكون علينا أن نأخذ في الحسْبان الإرادة والمشاعر والتصورات والمزاج والعواطف والأحاسيس، والتي لا يمكن إلغاؤها لصالح العقل. فهناك إلى جانب التفكير العقلاني المنهجي الحدْسُ والفهم الشامل المتصل بالإحساس والمشاعر. لقد حاولت العلوم الطبيعية أن تتقدم في المعرفة إلى حدود الحتمية الرياضية؛ وهذا أمرٌ جيد. لكنّ السؤال الذي يبقى مسوَّغاً هو: أليست هناك حدودٌ للعلم الطبيعي؟ هنا أيضاً يكون علينا أن نميِّز!.

◆ فيلسوف ومفكر سويسري، جامعة توبنجن، ألمانيا .

فالبحث الدقيق، من الفيزياء الذرية وإلى الفيزياء الفلكية، ومن المايكرو بيولوجي وإلى علم الجينات والطب؛ كلٌّ ذلك يمكن متابعته إلى أقصى حدود التأكد. فالعلم الرياضي له مسوِّغاتُهُ الكاملة، واستقلاليته، وقوانينه الذاتية. ولا ينبغي لمؤمنٍ أن يجادل في الحقائق العلمية استناداً للذات الإلهية والرسالات والكتب المقدسة (مثل الإنجيل والقرآن). لكن إذا كانت أسئلةُ العلم الطبيعي ينبغي أن تُعالَج بمناهجها وطرائقها الخاصّة؛ فإن الأسئلَة المتصلة بالنفس الإنسانية وبالمجتمع، ومشكلات القانون والسياسات، والتاريخ، والجماليات، والأخلاق، والدين - ينبغي أيضاً أن يخضع بحثها للطرق والمناهج الملائمة والتي تتفقُ وموضوعاتها وأساليبها الخاصة بها.

ثم إنه أيّاً ما يكن اتبّاعُنا للمناهج التجريبية، والرياضيات العقلية في قضايا العلوم البحتة والتطبيقية؛ يبقَ أنه ليس من حقّنا أن نتجاهل أصول الأشياء وأصول القوانين. لا ينبغي تجاهُلُ الطبيعة الافتراضية لتلك القوانين العلمية، كما أنّ نتائجها ينبغي ألاّ أن تعُتبر مطلقة. وهكذا فبقدر ما نتطلع إلى إمكانات العلم الطبيعي؛ فإنّ حدودَهُ ينبغي ألاّ تُرى أيضاً. وبدون التقليل من شأن الرياضيات والعلوم الطبيعية، ينبغي أن نُلاحظ أنه لا يدخل بين قدُرات العلمين الطبيعي والرياضي، إصدار أحكامٍ على القضايا اللاهوتية والميتافيزيقية، بوصفها معبرّة عن موضوعات زائفة؛ كما تفعل مدرسُة الوضعية المنطقية الفلسفية.

لقد صارت العلوم الطبيعية بالفعل أصل التقدم الحديث في مسائل التكنولوجيا والصناعة؛ كما في قضايا الرؤية العصرية للعالم، والثقافة والقضايا الحضارية بشكلٍ شامل. بيد أنّ العلومَ الطبعيةَ تبقى الأساس للرؤية العالمية العصرية والحضارة والثقافة؛ إذا لم تعتبر نفسَها الأساس الشامل الوحيد لكل الحقول والميادين والسياقات. وهذا يصدُقُ أيضًا على العلوم الإنسانية والاجتماعية الأُخرى، والفلسفة؛ بل اللاهوت أيضاً. فكلُّ علمٍ يعتبر نفسه يقينياً ومعبّراً عن الحقيقة المطلقة (وإن في مجالٍ محدَّد)، يضعُ نفسه موضع الشكوك والتأمُّل. واليوم يعترف أكثر علماء الطبعيات أنهم لا يملكون حقائق مطلقة. فهم مستعدون لمراجعة مواقف سبق

أن تبنَّوها؛ بل إنهم مستعدون في أحيانٍ كثيرةٍ للتراجُع عنها. بيد أنّ المؤمنين أيضاً والذين يطمحون للوصول إلى الحقيقة المطلقة؛ لايملكون أن يقولوا إنهم توصلوا لذلك فعلاً. إنهم يملكون السعي والمجاهدة والمحاولة ثم المحاولة مرة أُخرى، والإحساس بالاقتراب أكثر، والإفادة من التجربة والخطأ، والاستعداد لمراجعة موقفهم. وفي الفلسفة واللاهوت بالذات، ينبغي أن تكون العلمية البحثية والتساؤلية ممكنة، ومن الانتقاد، وإلى الانتقاد المضادّ فإلى التحسُّن وإمكاناته. ونحن نعلم أنّ الافتراق بين الدين والعلم الطبعي كان كارثياً. ولذلك فإن النقد الذاتيَّ من جانب أهل الدين ضروري. لكنْ، هل يمكن إزالةُ سؤال الحقيقة والحقيقة النهائية، من الوجود؟!

وإذا أراد العلم الطبعي أن يبقى أميناً لمنهجه وطرائقه؛ فإنّ عليه ألاّ يتعدى أفق التجربة، بأحد الاتجاهات؛ مثل الشكّ غير المهتمّ بالمعارف الجديدة، أو الزعم بمعرفة كل شيء. وهناك الحقيقة الإلهية الشاملة التي لا يمكن إدراكها أو تحليلُها، كما أنها التي لا يمكن إخضاعُها لاعتبارات العلوم الطبعية. ثم إنّ حقيقةً كالتي نتحدثُ عنها لا يمكنُ إنكارُها مسبقاً. والواقع أن الأذهان المنفتحة تُجاه الحقيقة يمكنها الملاءمة بين الاثنين، أو بين التجربتين: الدينية والطبعية. وما كانت هناك ضرورةٌ في المنهج تدفع العقل المستقلّ في الأزمنة الحديثة للتعميم، بحيث تنتفي كلُّ إمكانيةٍ لأن يكون هناك مكانٌ للإيمان وآخر للعلم. فإن الإنجيل وإن القرآن، ليس هو نفسه – من حيث التصور – الإله أو مجموعة الآلهة للعالم القديم أو إله الفلسَفة اليونانية.

إلى أي شيءٍ ندعو إذن؟ نحن ندعو في الواقع إلى نقديةٍ عقلانية؛ لكننا بالفعل ضدّ العقلانية الأيديولوجية. والمفهوم من الأيديولوجية في هذا السياق نظامٌ من الأفكار والمفاهيم والقناعات ووجوه الفهم والدوافع والأعراف، وكلُّ ذلك يتكون ويلتفّ من حول بعض المصالح والاهتمامات؛ بحيث تنتجُ صورةً مشوَّهةً عن حقيقة العالم، وتستر الانتهاكات الحقيقية، وتستبدلُ بالحجج العقلانية أخرى عاطفية. فحتى اللاهوت العقلاني في الأصل تميَّز في بعض فترات القرن العشرين بالخضوع للدوغمائيات ونشر ثقافة التعصُّب.

لقد كان هناك رجالٌ طرحوا أسئلةً كبيرة تتعلّق بالحاضر والمستقبل. وهي أسئلةٌ ينبغي الإجابة عليها من طبيعتها نفسها، أي في ضوء سؤال الألوهية. وتنوعت الأجوبةُ بالفعل عندما طُرحت أُطروحةُ الأُلوهية. نعم، لقد تنوعت الأجوبةُ إلى ما لانهاية. وأجد من الضروري أن أوضح أن الإجابات تنوعت كثيراً لاتصالها بوجود الله -عز وجلَّ- أو عدمه. مَنْ نحن؟ مخلوقاتٌ ضعيفةٌ ما صارت مثلما كانت تؤمِّل دائماً. بيد أنّ الآمال والطموحات ما تزال تعبّر عن ذاتها. لكنْ: لماذا نحن كذلك؟ ما هي هذه الغريزة التي تدفُعنا دائماً إلى التسامي؟ وكيف يمكنُ شرحُها وإيضاحُها؟ إذا كان الله موجوداً فإننا نستطيع الاعتماد والثقة. كما أنّ الآخرين يصبحون بالنسبة لنا شركاء وإخوةً ومستقبلاً.

السؤال الأول إذن: من نحن؟ أما الثاني فهو: من أين أتينا؟ نحن نستطيع العودة إلى الرفاق من الذين يأملون، ويرجون ويبحثون دائماً. وهكذا فإذا كان الله -عزّ وجلّ- موجوداً؛ ففي ذلك ضمانٌ لبقاء البشرية واستمرارها.

ماذا سوف نفعل؟ نستطيع الاتجاه إلى هدفٍ ثم إلى آخر. هذا أمرٌ مقبول. لكن ما أدى في السابق إلى المساعدة في الإحاطة بالهوية الكبرى والأُخرى الإنسانية. لكنْ ماهو الهدفُ أو المقصد النهائي إذا صحَّ التعبير؟ إنّ العدمَ يواجِهنا في النهاية إذا سرْنا بهذه الطريقة، أو نكون بذلك ما نزال في مرحلة البدايات. هل يكون المقصد النهائي التقننة الكاملة أو المجتمع الثوري الكامل، وهما الهدفان اللذان يثيران شكوكاً كبيرةً اليومَ أكثر من أي وقتٍ مضى؟ وهل يكون ذلك هو الجواب الوحيد؟ أو أنّ هذا التساؤل غير مسموحٍ به في شتى الأحوال؟ الوجود الإلهي هو الجواب الصحيح على السؤال الكبير، وهو الجواب على غائية الوجود الإنساني والحياة الإنسانية والتاريخ الإنساني.

ولكي نوجز ما نقصد إليه نقول: إنّ الإيمان بالله ليس أمراً من أمور العقل الإنساني وحسْب، بل هو المعنى الواقعي والحي للإنسان، بعقله وجسده، وبعقله وغرائزه، وبموقعه في سياق الحالة الإنسَانية والتاريخ الإنساني، وبتعلُّقه بالتقاليد

والمرجعيات وأعراف التفكير، وموازين القيم، وبمصالحه والتزاماته الاجتماعية. فالإنسان لا يستطيع التحدث عن ذلك «الشيء». ولذا فالدين أمرٌ فوق طبعي؛ لأنه لا برهان منطقي على حقيقة الحقيقة، ولا على حقيقة الله. فلا برهان على حقيقة الذات الإلهية هو أَولى من الحبّ. فالعلاقة بالله علاقة ثقة. بيد أنّ الإيمان ليس أمراً غير عقلاني. وهناك تأمُّليةٌ في حقيقة الله ناتجة عن التجربة الإنسانية، والدعوة إلى حرية قرار الإنسان. وهكذا فالإيمان بالله يمكن تسويغُهُ في وجه النقد العقلاني. ذلك أنّ جذره مستقرٌّ في التجربة الإنسانية ذاتها، والتي تطرحُ أول الأسئلة وآخِرها بشأن سياق إمكانها. فالإيمان ليس قراراً أعمى، خالياً من الواقعية؛ بل هو أمرٌ مؤسَّسٌ في الواقع وعليه، وهو مسوَّغٌ في الحياة العملية. وتأتي أهميتُهُ للحاجات الوجودية وللأوضاع الاجتماعية، وتُصبحُ ظاهرةً من خلال حقيقة العالَم والإنسان. يتجلَّى الإيمان في العلاقة الواقعية بزملائنا البشر، والتي تبدو بمثابة الشرط الضروري لتقبلُّ الله لنا.

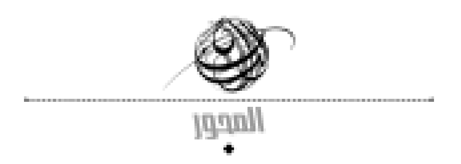
وبالطبع فإنّ الإيمانَ بالله يظلُّ دائماً مهدَّداً، ويبقى تحت ضغط الشكوك، ويجبُ أن يظلَّ قابلاً للتحقُّق، ويجري الإصرار عليه، ويجري عيشُهُ، وكسْبُهُ في قرارٍ متجدد. وحتى تُجاه الله -سبحانه- ذاته يظلُّ الإنسانُ في صراعٍ بين الثقة وعدمها، وبين الإيمان وعدمه. لكنْ، خلال كلّ الشكوك، أو بالأحرى من هذا الطريق؛ فإنّ شهود الله يأتي من الأمانة للقرار المتخذ: يصبحُ الأمر تجريباً وبرهاناً على الإيمان بالله*.



* لمزيدٍ من القراءة في الموضوع؛ قارن بـ :

Hans Kiing; Does God Exist? An Answer for Today (Wipf, Stock, Eugene). Oregon 2006.





العقل والدين عند ابن رشد

عبدالجليل سالم ◆

لعله يجدر بنا قبل الخوض في الموضوع أن نمهد بفكرة تاريخية عن جهود المفكرين الاسلاميين (متكلمين وفلاسفة) في وضع قانون كلي يحكم عملية العلاقة بين العقل والنقل. فمتى وقع التفكير بجدية في هذا القانون عند مفكري الإسلام ؟ ولماذا وضع ؟

إن الخوف من شيوع الفوضى في إشكالية التأويل وآثارها السلبية على العقيدة نفسها دفع بالعلماء المسلمين - كل من جهته - على الاجتهاد لوضع قانون كلي يحكم العملية التأويلية ويجنبها الوقوع في الزلل[1].

ولعل أولى المحاولات عند المتكلمين الأشاعرة كانت على يد الجويني (ت 487هـ) في إرشاده فقد خصص بابا أسماه «باب القول في السمعيات» ثم جاء من بعده تلميذه الكبير الغزالي (ت 505هـ) الذي وضع رسالة بعنوان «قانون التأويل» ولعلها من أولى الرسائل الكلامية المنهجية التي وضعت في الموضوع. وقد كانت هذه الرسالة محورا لكل الأعمال التي تناولت «القانون»، فالغزالي كان سابقا الرازي (ت 606هـ) وممهدا له في تدشين طريقة المتأخرين في التأويل. كما أن مشروع ابن تيمية (ت 728هـ) الضخم الذي أودعه كتابه الكبير «درء تعارض العقل والنقل» كان نقضا للرازي المطوِّر والمتجاوز للغزالي أساسا.

◆ باحث من مصر .

أما الفلاسفة، فقد وضع الكندي نظرية في الموضوع في رسالته إلى المتوكل كما أن ابن سينا (ت 428هـ) وضع قانونا خاصا به في «رسالة أضحوية». فلما جاء أبو الوليد بعد ما حدث للفلسفة على يد الغزالي حاول النهوض بأعباء حل الإشكالية العالقة في الفكر الإسلامي (العقل والنقل) فخصص كتابه «فصل المقال» لهذه القضية العويصة، وهو بذلك يعد أول فيلسوف مسلم يفرد للإشكالية النظرية كتابا مستقلا برأسه. أما كتاباه «الكشف عن مناهج الأدلة» و«تهافت التهافت» فهما التطبيق العملي للإشكالية النظرية. وقبل الخوض في تفاصيل موضوعنا من خلال الرؤية الرشدية يحسن بنا أن نذكِّر بمسألة غاية في الأهمية.

ذلك أن أطروحة ليون جوتيه Léon Gauthier «نظرية[2] ابن رشد بشأن «علاقات الشريعة والفلسفة» الصادرة سنة 1909م جعلت من ابن رشد، فيلسوف التوفيق بين العقل والشريعة بدون منازع. فحملت بذلك صاحبها مسؤولية كبيرة بإلزامها جميع الدراسات الرشدية طيلة قرن تقريبا تكرارا مملا لها ولجميع عناصرها.

فقد قرأ جوتيه الفكر الرشدي في ضوء رؤية مدرسية قروسطية همها الوحيد التوفيق بين المسيحية والفلسفة المشائية، ذلك ما أدى به إلى إيجاد هذه القصدية اعتباطا عند ابن رشد فتبعه في ذلك جميع مؤرخي الفلسفة الإسلامية الشرقيين والمستشرقين على حد سواء. كما أن جوتيه لم يفهم عنوان الكتاب «فصل المقال» فقد ترجمه إلى الفرنسية سنة 1905م بـ "Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie" فأخطأ في أمرين مهمين بحسب أستاذنا عبد الحميد الغنوشي[3] **أولا :** لأنه حَرَّفَ مفهومَ الكتاب بعكس عنوانه وترجمه بالقول الفصل Traité décisif في حين أنه «فصل المقال Distinction de discours والفرق شاسع بين المضمونين. **ثانيا :** لأنه لم يفهم كلمة «اتصال» وترجمها بـ "Accord" فأخذها عنه جميع المترجمين الأوروبيين للكتاب مرتكبين الخطأ نفسه[4]، فكلمة «اتصال» ليست تعني البتة التوفيق، وإنما تفيد العلاقة والصلة والنسبة، فيكون قصد ابن رشد التمييز في القول والفصل بين الأشياء اللامتجانسة أي التمييز بين الخطاب الشرعي والخطاب الفلسفي مع إثبات ما بينهما من صلة نسبة ورابطة. فإذا كان لابن رشد

من خصوصية وإضافة في العلاقة بين الحكمة والشريعة (العقل /النقل) فإنها تتجلى في هذا التمييز بين القولين. ذلك أن مصدر الحقيقة الشرعية يختلف عن مصدر الحقيقة الفلسفية لاختلاف أدواتهما ووسائلهما، فيترتب عليه أن تكون الحقيقتان مختلفتين مغايرتين لبعضهما بعضاً لا متناقضتين، إذ التناقض من صميم التجانس. في حين أن الأمر على عكس ذلك تماما إذ للفلسفة حقلها الخاص؛ لذلك لا مجال للقول بالتناقض بل يجب الفصل والمغايرة كما أقرهما ابن رشد.

وبعد هذا التوضيح المنهجي الذي نراه ضرورياً، نعود إلى صلب الإشكالية فابن رشد في كتاب «فصل المقال» قد صدر في بيان تلك العلاقة عن هذه المبادئ :

1- الشريعة توجب التفلسف.
2- الشريعة لها معان ظاهرة للعامة و أخرى باطنة للخاصة، ومعنى هذا وذاك وجوب التأويل أحيانا، ولبعض الطبقات من الناس.
3- وضع قواعد خاصة بتأويل النصوص.
4- تحديد مدى قدرة العقل والصلة بينه وبين الوحي.

وقد انتهى ابن رشد من ذلك كله إلى أن الحكمة والشريعة، أو الدين والفلسفة أختان رضعتا لبانا واحداً.

الفلسفة والشريعة والتأويل

الفلسفة عند ابن رشد «ليس شيء أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم»[5].

فابن رشد كما ترى لا يقدم في قوله هذا التعريف الحقيقي للفلسفة كما يقره أرسطو أي : "Tou On tos E On" أي «علم الموجود بما هو موجود» كما ألفنا ابن رشد يحدد به الفلسفة في جميع مؤلفاته على غرار أرسطو، فهو يقول في كتابه «تفسير ما بعد الطبيعة» فصل اللام ص1395 «إن هذه الصناعة (أي الفلسفة) لمّا كانت ناظرة

في الموجود بما هو موجود وذلك يقتضي النظر في مبادئ الموجود بما هو موجود وفي الأمور اللاحقة إذ كانت كل صناعة نظرية إنما تحتوي على هذين الجنسين من المعرفة».

فالفرق بين هذا التعريف والتعريف السابق أي الوارد في «فصل المقال» واضح متميز، وهو لا يعزى إلى تناقض في الفكر الرشدي وإنما إلى اختلاف الزاوية التي ينظر منها إلى الفلسفة – فإذا كان ابن رشد ينظر إلى الفلسفة في التعريف الثاني من منظار أرسطو ومن وجهة الفلسفة الأولى أي الأنطولوجيا فإنه ينظر في التعريف الأول من زاوية المتكلمين مشترطا أن تنطلق من رؤيتهم الكلامية – الفلسفية لكي نبرر مشروعية التفلسف فيسمح لنا بها – فإن كانت الفلسفة كما يقول المتكلمون هي النظر في الموجودات واعتبارها من حيث دلالتها على الصانع فإنه يلزم عن ذلك حسب إقرارهم أن تكون المعرفة بالصانع تابعة إلى المعرفة بالموجودات موظفة عليها توظيفا وثيقا متناسبا – لذلك كان على «ليون جوتيه» أن يتفطن إلى هذا الأمر حتى لا يخلط بين معتقد المتكلمين ومعتقد ابن رشد بخصوص تعريف الفلسفة وحتى لا يخلط بين التعريفين ليستنتج منهما نظرية التوفيق بين الفلسفة والشريعة من حيث منطلقهما وقصديتهما – أما الفقرة الثانية التي توقف عندها «ليون جوتيه» وأقام عليها أصل أطروحته بشأن التوفيق هذا فتتضمن معنى دقيقا ذهب عن المستشرق الرائد إذ هي تتمثل في جملة شرطية تشترط أن تكون الملة حقا – (وذلك لن يتعرف عليه منطقيا عن طريق البرهنة إطلاقا!) حتى تتفق مع الحقيقة الفلسفية البرهانية لأن الحق لا ينافي الحق أو بعبارة أخرى لو كانت الشريعة باطلة أي غير ثابتة ثبوتا برهانيا منطقيا فإنها تقابل إذ ذاك الحقيقة البرهانية بل تضادها كما يستشف من قول ابن رشد : «وإذا كانت هذه الشريعة حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى المعرفة الحق فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له». (فصل ص31) فهذه الجملة كما ترى تبتدئ بأداة شرط وتشترط أن تكون الشريعة حقا ومحرضة على الاعتبار والتفكير الموصلين إلى المعرفة الحقيقية إذ بهذا الشرط وهذا الثمن وحده لن يكون الحق مضادا للحق بل تكون الحقيقة الشرعية والحقيقة الفلسفية البرهانية متماثلتين

صادقتين – إلا أن هذا القول – كما ترى – يظل مجرد افتراض يتطلب البرهنة عليه وإثباته إذ إنه من البديهي أن لا تضاد بين الحقيقة والحقيقة شريطة أن تكون الحقيقتان من الجنس نفسه والنوع نفسه وأن تصدرا من المصدر نفسه أي أن تكونا من عين البنية المنطقية القطعية إذ يكفي أن تكونا غير متجانستين فتصدر إحداهما عن الوحي والإلهام في حين تكون الحقيقة الأخرى مبنية وقائمة على البرهان واليقين العلمي والفلسفي لكي نجد أنفسنا إزاء «حقيقتين» بل مرتبتين للحقيقة غير متساويتين بل هما مغايرتان لبعضهما بعضا، وهذا ما بينه ابن رشد وبرهن عليه بشأن خلود النفس مثلا»[6].

أما الحكمة عنده فهي المعرفة بالأسباب الغائية[7] وهي كذلك النظر في الأشياء «بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»[8].

وأما العلم «فهو معرفة الأشياء بأسبابها»[9]، وهو نفس ما سماه العلم الحق الذي هو معرفة الله –تعالى– وسائر موجوداته على ما هي عليه وبخاصة الشريعة منها ومعرفة «السعادة الآخروية والشقاء الآخروي»[10]. وهو العلم اليقيني الذي عرفه بأنه معرفة الشيء على ما هو عليه.

وهذه التعريفات تكاد تكون واحدة فهي تنحصر كلها في معرفة الموجود ودلالاته على الخالق (الصانع).

لكن ابن رشد الذي عرف الفلسفة تعريفا من زاوية كلامية لا يريد أن تبقى معزولة خصوصا أن ابن رشد يرمي إلى اعتبار الفلسفة من المعارف التي أكد الشرع عليها، فإنه يرى أن الفلسفة كذلك تفحص عن كل ما جاء به الشرع. يقول ابن رشد في ذلك «والفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع، فإن أدركته استوى الإدراك، وكل ذلك أتم في المعرفة»[11] يبد أن الفلسفة لا تدرك كل شيء، وعلى العكس من ذلك فالشريعة تحيط بكل شيء يقول : «وإن لم تدركه اعلم بقصور العقل الإنساني عنه وأن يدركه الشرع فقط»[12].

ولعل هذا الموقف هو نفسه عند الفلاسفة اليهود والنصارى.

يرى الفيلسوف اليهودي الأندلسي ابن ميمون أن العقل له حد يقف عنده في قدرته على المعرفة، وحينئذ يجب اللجوء فيما لا يمكن أن يصل إليه العقل إلى الوحي[13].

ويؤكد ابن رشد هذا المعنى نفسه في تهافته إذ يقول : «كل ما عجز عنه العقل أفاده الله -تعالى- الإنسان من قبل الوحي»[14].

وبالجملة فالأمور التي لا يكتفي العقل بنفسه في معرفتها تتلخص كما يرى فيلسوف قرطبة (ابن رشد) في معرفة الله والسعادة والشقاء الإنساني في هذه الدنيا وفي الحياة الأخرى أيضا ووسائل هذه السعادة وأسباب هذا الشقاء. إن هذه الفضائل الخلقية والنظرية لا تعرف كلها أو بعضها إلا بوحي. ذلك أن الشريعة من حيث الموضوع لا تختلف عن الفلسفة عند ابن رشد فهي أيضا المعرفة بالله وبمخلوقاته ، ولكنها أعم من الفلسفة لصلاحيتها لكل الفئات الاجتماعية.

فهي تخاطب كل الناس والطبقات على تغايرها من حيث الاستعداد النظري ودرجة الفهم والإدراك : «إذ إن طباع الناس متفاوتة في التصديق. فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك. ومنهم من لا يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية»[15]. وإذا كانت الشريعة قد استعملت الطرق الثلاث التي من بينها البرهان فالفلسفة لم تستخدم غير البرهان وهو اليقين، وهو العلم اليقيني والحكمة فلا فرق إذا بين الشريعة والحكمة من هذه الناحية[16]. وقد أفاض ابن رشد في الحديث عن علاقة الشرع بالفلسفة[17] وعن وجوب نقلها عن القدماء القادرين على ذلك.

ولا شك أن ابن رشد يجعل نتائج الفلسفة حقيقية لا ريب فيها ويقينا لا تشوبه الظنون ولذلك عدها معيارا للحقيقة.

فإذا كان في «تهافت التهافت» و «الكشف عن مناهج الأدلة» قد رمى الفلسفة بالقصور والعقل بالعجز في بعض القضايا التي أوردها الشرع ففي «فصل المقال» يعطي الكمال المطلق للنظر العقلي وسلامة الطريقة البرهانية.

فكيف يمكن حل مشكلة عدم مخالفة الفلسفة للشرع الجامع إلى جانب البرهان الطرقَ الظنيةَ من خطابة وجدل؟[18]

لحل هذا الإشكال يلجأ ابن رشد إلى تحليل الخطاب الإلهي وإظهار ما فيه من تفاوت حسب مستوى مخاطبيه فيقول : «والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق...»[19].

ويشرح ابن رشد ذلك بقوله : «وأما الأشياء التي لخفائها لا تعرف إلا بالبرهان، فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلا البرهان إما من قبل فطرهم، وإما من قبل عاداتهم، وإما من قبل عدمهم أسباب التعلم بأن ضَرَبَ لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال إذا كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق لها بالأدلة المشركة للجميع، أعني الجدلية والخطابة وهذا هو السبب في أن نقسم الشرع إلى ظاهر وباطن. فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان»[20] ولهذا السبب حرّم ابن رشد التصريح بالتأويل اليقيني لأهل الجدل فضلا عن الجمهور[21].

إذن يصل ابن رشد في النهاية إلى أن النص الديني يتضمن معاني ظاهرة وأسلوب محكماً، كما يتضمن مثالات ورموزا تشير إلى حقائق لم يصرح بها وبعبارة أخرى : في القرآن ظاهر وباطن أو تأويل[22].

إن كلمة «تأويل» التي تعنى عموما الشرح والتفسير، وتعني خصوصا إظهار باطن العبارة الذي لا يظهر من اللفظ أصبح لها عند ابن رشد مفهوم آخر. فليس التأويل مجرد إعطاء معنى لأي مثال أو رمز في القرآن بل هو ما يتوصل إليه عن طريق البرهان الفلسفي وبعبارة أخرى فالفلسفة هي تأويل القرآن، إذ هي تبحث في الوجود كما أسلفنا والنص القرآني يبحث كذلك عن الوجود[23]. هذا ما جعلنا نقول بأن غاية ابن رشد من التأويل هي البحث عن المعنى الفلسفي[24] (الأرسطي) في النص القرآني، ففيم كان الغزالي يبحث عن المعنى الحقيقي للنص في حد ذاته. وهذا خلاف نوعي في اعتقادنا في مسألة التأويل بين الغزالي وابن رشد.

فابن رشد في عرضه لمبحث التأويل[25] لا يقوم بعملية توفيق؛ لأن التوفيق يستلزم تقريب وجهتين مختلفتين حقيقة أو ظاهرا، وليس هناك تناقض بين الوجهة الدينية والوجهة الفلسفية. لكن كل ما في الأمر أن الدين عبر عن بعض الحقائق في صور تمثيلية لتقريبها من أفهام أكثر الناس ، والفلسفة ترجع بنا إلى حقائق هذه المثالات، وهذا بالضبط معنى التأويل. فللخروج إذا مما يبدو تناقضا في مواقف ابن رشد في «الكشف» و«تهافت التهافت» من جهة و «فصل المقال» من جهة أخرى – يجب قراءة نصوص المناهج وتهافت التهافت في ضوء «فصل المقال» الذي ألف لغرض واحد هو كما يدل عليه اسمه تبيين العلاقة أو الاتصال بين العقل والشريعة. يقول الباحث محمد يوسف موسى : «وإذا كان الأمر ينبغي أن يكون هكذا كان من الحق أن نقرر أن ابن رشد بقي أمينا دائما وصادقا في نزعته العقلية.»[26]. إلا أنه يتحفظ تجاه هذا الحكم العام ويميل في نهاية بحثه إلى اعتبار ابن رشد عقلانيّاً حين يتعلق الأمر بالخاصة وغير عقلاني إذا تعلق الأمر بالعامة[27].

وإذا كان التأويل هو الفلسفة والحكمةَ فأَعلَمُهُم به هم الفلاسفة[28] وهم الذين سماهم الله في محكم كتابه «بالراسخين في العلم»، وبما أن ابن رشد يجعل من التأويل فلسفة وعلما يختص بفئة من الناس، فإنه يعطف قوله –تعالى– ﴿والراسخون في العلم﴾ على الآية التي قبلها ولا يجعلها ابتداء[29].

فالبرهانيون هم أهل العلم والأحق بالتأويل «فإن كنت من أهل الفطرة / الفطر / المعدة لقبول أهل العيون وكنت من أهل الثبات / البيانات / وأهل الفراغ ففرضك / فعرضتك / أن تنظر في كتب القوم وعلومهم لتقف على ما في كتبهم وعلومهم من حق أو ضده ... »[30].

بعد هذا العرض والتحليل لرأي ابن رشد في هذه الإشكالية ننظر في رأي الفلاسفة.

فما مفهوم التأويل عند ابن رشد وتصوره لشروطه وضوابطه ؟

يعرف بقوله : «ومعنى التأويل : هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة المجازية[31] إلى الدلالة الحقيقية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو / بسببه / أو لاحقه أو مقارنه ... »[32].

لكن هذا التأويل له قانون يضبطه ويحفظه، لذلك نرى ابن رشد يفرد لهذه القضية بحثا مستقلا في آخر كتاب «مناهج الأدلة» تحت عنوان «قانون التأويل» كما أنه بحثه في «فصل المقال».

وملخص هذه القواعد أن المعاني الموجودة في الشرع خمسة أصناف :

1- أن يكون المعنى الظاهر من النص هو المراد حقيقة في الأمر نفسه، وهذا الصنف لا يجوز تأويله مطلقا بل يجب أخذه حسب ظاهره للناس جميعا[33]. يقول عن هذا الصنف الأول في فصل المقال : «وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس لها تأويل، والجاحد له أو المتأول كافر»[34].

أما الأقسام الأربعة الباقية فإنه يجمعها القول بأن المعنى المطلوب هو غير المعنى المصرح به في الشرع وإنما أخذ بدله على وجه التمثيل ولا شك فإن الذي يريده ابن رشد أن صنفا من الخطاب الإلهي لا يفهم من حيث ظاهره بل إن المعنى محجوب ولا بد من الكشف عنه. غير أنه لا يمكن التعرف إليه إلا متى أدركنا أن الخطاب الإلهي جاء في صورة مثال، وفي هذه الحالة نبحث عن معنى المثال.

وعلى هذا الأساس يتوجه التأويل عند ابن رشد إلى معرفة شيئين[35]: صورة الخطاب من حيث هو المثال، ومعنى هذا المثال وهذا الصنف يتفرغ إلى أربعة أقسام:

أولها : أن يكون المعنى أو الممثول الذي يدل عليه المثال شديد الخفاء ولكنه لا يعلم أنه مثال، ولا لماذا اختير بذاته ليكون بداية ورمزا لذلك المعنى الخفي «إلا بمقاييس بعيدة مركبة، تتعلم في زمان طويل وصنائع جمة وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفائقة، ولا يعلم أن المثال الذي صرح به فيه هو غير الممثل إلا بمثل هذا البعد الذي وصفنا»[36] يقول عن هذا النوع في «الفصل» : « والصنف الثاني أن تكون المقدمات مع كونها مشهورة أو مضنونه يقينية، وتكون النتائج مثالات للأمور التي

قصد إنتاجها وهذا يتطرق إليه التأويل، أعني لنتائجه»[37]. وهذا النوع من التأويل خاص بالفلاسفة (الراسخون في العلم) ولا يجوز التصريح به لسواهم.

الثاني : أن يكون المعنى المطلوب من المثال يعلم بسهولة «ويعلم بعلم قريب منه»[38] ويقول عنه في فصل المقال : والثالث عكس هذا وهو أن تكون النتائج هي الأمور التي قصد إنتاجها نفسها، وتكون المقدمات مشهورة أو مضنونة ... وهذا لا يتطرق إليه تأويل أعني لنتائجه وقد يتطرق لمقدماته»[39]. فهذا الصنف كما يظهر من كلام ابن رشد يؤول للجميع.

الثالث : أن يكون الخطاب يعلم أنه مثال بسهولة و«بعلم قريب»[40] ولكن معناه لا يوصل إليه بسهولة، وقد عبر ابن رشد عن ذلك بقوله : «ويعلم لماذا هو مثال بعيد»[41].

وهذا النوع قصد به تحريك النفوس إليه، ولم يوضع من أجل أن أفهام الجمهور لا تدركه لكن تأويله خاص بالفلاسفة ويضع تقريب معناه لغيرهم.

مثال ذلك قوله ﷺ: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض» وهذا الصنف تأويله خاص بالعلماء ويقال للآخرين الذين يشعرون أنه مثال ولكنه ليسوا من أهل العلم: بأنه من المتشابه الذي يجب عدم البحث فيه كما يرى الغزالي في كتابه «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة».

وأخيرا وهو مقابل الثالث، وهو أن معرفة الخطاب أنه مثال لا يكون إلا بالجهد والطلب فإذا سلم أنه مثال ظهر معناه ومثوله بسهولة ويسر ودون الرسوخ في العنوان غير أنه لا يباح لغير الراسخين تأويله لما ينطوي عليه من الصعوبة معرفة كونه مثالا وما ينجر عن ذلك من اعتقادات غريبة وبعيدة عن ظاهر الشريعة وقد يكون في إنشاء تأويلها دفعها من طرف الجمهور[42].

إن هذا التحليل الذي يقدمه ابن رشد يشير إلى نقطتين أساسيتين كما يقرر ذلك الدكتور الفقيه: درجات التأويل أو مستويات الباطن الذي هو المثول بعد إثبات صور الخطاب وأصناف الناس من حيث قوة الإدراك، وبعد هذا نخلص إلى أن ابن

رشد في نقده للتأويل عند المتكلمين ركز على طبيعة استدلالاتهم الجدلية التي لا تصل حد الاستدلال البرهاني بحكم عدم امتلاكهم الوسائل المعرفية الكافية المتمثلة في حذق المنطق وحسن استعماله في قضايا التأويل والتبحر في الفلسفة الأرسطية وسبر أغوارها.

إن استدلالات الكلاميين التي نقدها ابن رشد في كتابه «مناهج الأدلة» قد اعتبرها كلها – بلا استثناء – استدلالات جدلية شوشت على العامة عقائدهم، ولم تقنع الفلاسفة، فانتدب ابن رشد نفسه لنقضها وبيان تهافتها مثل ما انتدب الغزالي نفسه لبيان تهافت الفلاسفة الإسلاميين.

ينتهي ابن رشد إلى إقصاء المتكلمين من دائرة التأويل وانتزاع حق تسليط العقل على النص القرآني مما أثار حفيظة الفقهاء (المالكية) عليه، تمثل ذلك في نقد الشاطبي الشديد له في موافقاته وقد استمر هذا النقد[43] المشكك في برهانية ابن رشد مثل قراءة طه عبد الرحمن التي تستحق الدراسة والتنويه[44].

* * *

1 - انظر: كتابنا التأويل عند الغزالي: نظرية وتطبيقا، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ط1، 2004م، ص192.

2 - ابن رشد رغم نقده للغزالي ورفضه لمنهجه الجدلي فإنه ينطلق من قانونه في التأويل ويقول به وهذه قد تكون من مفارقات ابن رشد.

3 - عبد المجيد الغنوشي، التمييز بين الخطاب الفلسفي والخطاب الشرعي في أعمال مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد 8، سنة 1999م/1420هـ، ص 19-20 ونفس الدراسة بعنوان «ابن رشد وازدواجية الحقيقية، فصل المقال الشرعي عن المقال الفلسفي وإثبات الصلة بينهما» للغنوشي في الندوة الدولية «ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب» نشر المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومنشورات المجمع الثقافي، راجعه وأعده للنشر مقداد عرفه منسيه تونس 1999م، طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت، ص114 وما بعدها.

4 - ومن الدراسات التي قدمت في ندوة تونس الأنفة الذكر ورقة بن سالم حميس عن الرشدية، مقدمات لقراءة فلسفية: 50/1 وإن كان نقده لابن رشد عميقاً وحرياً بالتأمل كشأن قراءة طه عبد الرحمان المشككة في برهانية ابن رشد وإثبات جدليته كشأن المتكلمين في العلم الإلهي وهي قراءة ترد على الجابري في التكوين والبنية، انظر كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي ط1، 1994م، ص126 وما بعدها. انظر الفكرة نفسها عند مقداد منسيه، «موازنة بين ابن رشد بين القول بالظاهر والقول بالقياس» مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد 8، سنة 1999م، ص25-26.

5 - ابن رشد، فصل المقال: 22، وانظر تعليق محمد يوسف موسى في كتابه «بين الدين والفلسفة» على تفسير ابن رشد لقوله -تعالى- ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ الكشف، صفحة 91، طبعة دار المعارف.

6 - عبد المجيد الغنوشي، ابن رشد وازدواجية الحقيقة، ندوة ابن رشد : 117/1-118.

7 - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص233.

8 - ابن رشد، تهافت التهافت 625/2.

9 - ابن رشد، الكشف، ص233.

10- ابن رشد، فصل المقال، ص54.

11- ابن رشد، تهافت التهافت، ص758/2.

12- المرجع السابق، الصفحة نفسها.

13- انظر: محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، ص102-103.

14- ابن رشد، تهافت التهافت، ص255.

15- ابن رشد، فصل المقال، ص31.

16- ابن رشد، فصل المقال، ص32.

17- هل كان التوفيق بين العقل والنقل صدفة أم دعت إليه حاجة حضارية. هذا ما طرحه الجابي في مشروع قراءته للفارابي، دراسات فلسفية وأدبية، مجلة جمعية الفلسفة بالمغرب العدد: 1-76-1977م، ص19-64.

18- انظر دراسة الدكتور الفقيه، موقف ابن رشد من علم الكلام المشار إليه في أول البحث، وانظر محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، ص106 وانظر بالفرنسية :

Léon Gauthier - La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie : 14-15. Paris-Ernest Lerourn, Edition : 1909.

19- ابن رشد، فصل المقال، ص32.

20- ابن رشد، فصل المقال، ص41.

21- ابن رشد، فصل المقال، ص 58-62.

22- انظر قراءة بن سالم حميس عن الرشدية، مقدمات لقراءة فلسفية. 50/1، ص51-52.

23- الحكمة مرادفة لكلمة التأويل عند الإسماعيلية كما يلاحظ ذلك الأستاذ الفقيه.

24- كان سبينوزا يرى خلاف هذا في: رسالة في اللاهوت والسياسة.

25- انظر مفهوم التأويل في مادة تأويل، كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي: 1115/5.

26- محمد يوسف، في الدين والفلسفة، ص107، دار المعارف 1956م. وهذه قراءة غير دقيقة لفلسفة ابن رشد.

27- محمد يوسف موسى، ص109.

28- موقف الشاطبي (790 كم) في الموافقات : 56/49/1، وابن تيمية في مناقشاته له.

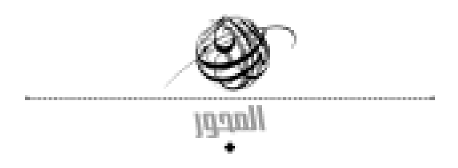
29- ابن رشد، فصل المقام، ص35.

30- ابن رشد، تهافت التهافت: 557/2.

31- نص ابن رشد بتحقيق محمد عمارة فيه ما يلي: «... من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية...» انظر رأي وتعليق بن سالم حميس، عن الرشدية : 50/1.

32- ابن رشد، فصل المقال، ص32.
33- هو ما سماه ابن رشد في قانون التأويل «الصنف غير المنقسم».
34- ابن رشد، فصل المقال، ص56.
35- انظر بحث الدكتور الفقيه، موقف ابن رشد في علم الكلام، ص27.
36- ابن رشد، مناهج الأدلة، ص249، وانظر دراسة محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، ص99.
37- ابن رشد، فصل المقال، ص56.
38- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص249.
39- ابن رشد، فصل المقال، ص57.
40- ابن رشد، مناهج الأدلة، ص249 وفصل المقال، ص57.
41- ابن رشد، مناهج الأدلة، ص249.
42- ابن رشد، مناهج الأدلة، ص248-251 وكذلك الغزالي في: «فيصل التفرقة» قد ميز بين هذه الأصناف من التأويلات بما سماه بالوجود الحسي، والوجود الخيالي، والوجود العقلي، والوجود الشبهي.
43- لاحظ مثلا نقد ابن تيمية له تحت عنوان مناقشات ابن تيمية في آخر كتاب فلسفة ابن رشد.
44- إلا أن الدكتور على سامي النشار يذهب إلى أن ابن رشد في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» كان يعبر عن آراء ما تريدية التي اعتبرها تمثل الجناح العقلاني للأشعرية مخالفا بذلك ما ذهب إليه الدكتور محمود قاسم والمستشرق اسين بلاسيوس. وقد أشار الدكتور النشار إلى أن ابن فرحون المؤرخ والفقيه المالكي (ت 799هـ) قد صور ابن رشد في كتابه «الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب» فقيها مالكيا يؤمن بالجانب العقلاني من الأشعرية. إلا أنني رجعت إلى ترجمة ابن رشد في هذا الكتاب فلم أعثر على هذه الإشارة التي تفيد ارتداد ابن رشد إلى الجناح العقلاني للأشاعرة. هذا يجعلنا نميل إلى اعتبار قراءة الدكتور محمود قاسم أقرب إلى الموضوعية من قراءة الدكتور علي سامي النشار. وإن كانت قراءة الدكتور محمود قاسم تدور في فلك فهم ليون قوتي Léon Gauthier.





التنوير والعقل والدين

محسن الخوني ◆

1

التنوير: مشكل التعريف

إن من يبحث اليوم عن تعريف للتنوير (أو التحديث عموما، واللفظان يستعملان غالبا كمترادفين) يجد نفسه منجذبا إلى أحد حدَّين أو ممزقا بينهما: إما توخّي منهج السرد والوصف الأمين لشتات من الآراء والنظريات والممارسات بما تتضمنه من اختلافات وتنوع وتناقض، وإما الانسياق في الدفاع عن هذا التيار أو ذاك بوصفه يمثل التنوير الأصيل.

قد يكون الميل نحو الحدّ الأول مدفوعا بتوخي قسط من الموضوعية، ويجد صاحبه نفسه واقعا في سرد لا ينتهي من المتشابه والمختلف من الأخبار والنصوص[1]. أما الحد الثاني الذي يمكن أن يجد دارسُ الأنوارِ نفسَه مشدودًا إليه – فهو الانغماس في التوجه المذهبي فيعتنق مسلَّمات قد تكون من الأحكام المسبقة الرائجة خلال عصر التنوير أو هي الآن بصدد التّرويج عنه. والتوجه المذهبي كما هو معلوم مفسد للملكة النقدية ذاتها التي كانت - كما سنرى لاحقا - خاصية أساسية للعقل التنويري.

إن الوعي بهذا الإشكال يجعل سؤالنا المنطلق هو الآتي: هل نحن مجبرون على

◆ باحث وأكاديمي من تونس .

أن نكون مع التنوير أو ضدّه؟ وهو سؤال ملحّ خصوصا عندما نطرحه من منطلق وضعنا الحضاري والتاريخي، المختلف عن وضع أوروبا منذ أن أصبح الغرب الذي أثر ولا يزال يؤثر إلى حدٍّ كبير في مجرى تاريخنا منذ اكتملت معالم حداثته.

ويتعلق السؤال الثاني الذي يفترضه البحث في مفهوم التنوير بإمكان فصل الغايات العملية (المتعلقة بالفعل) عن الضرورات النظرية (المتعلقه بالبحث عن الحقيقة) عندما نشاء البحث في موضوع مثل التنوير؟ فالبحث في معنى التنوير مدفوع دوما بخلفيتين: الأولى معرفية، والثانية عملية إن لم نقل إيديولوجية أو ثقافية أو حضارية[2].

وإذا ما تعدينا البحث في الخلفيات التي يتضمنها السؤال عن التنوير إلى المشكلات المنبثقة من طرح هذا السؤال نجدها تتعلق بإمكان اعتبار الأنوار واحدة أم متعددة وبدور الأفكار في تحقيق التقدم الاجتماعي؟

ولمّا كان التّنوير يطلق على جملة من الأحداث المتنوّعة والمتعدّدة والمختلفة إلى درجة التّصادم الذي يتداخل فيه الاقتصادي والثقافي والاجتماعي - فإنّنا سنتناول (في سبيل توضيح المعنى) بعض أهمّ المبادئ التي اعتنقها التّنوير وارتفعت خلاله إلى مستوى الشّعارات والتي مثلت موضع اهتمام دائم للفلسفةالحديثة وما بعد الحديثة. ولا يعني الاهتمام بها دوما الدفاع عنها. ويمثّل العقل أهمّ هذه المبادئ على الإطلاق وموضع الاهتمام المشترك بين الفلسفات العقلانية واللاّعقلانية. ولكن ما يميز فلسفة التنوير في تناولها لهذه المقولة هو ربطها بمنهج النقد.

فهل العقل كما تصوره التنويريون واحد أم متعدد؟ وهل النقد علامة على قوة العقل أم على ضعفه؟ ثم ما علاقة السياقات الاجتماعية والحقب التاريخية بالعقل؟ هل هي عوامل لتغييره؟ أم أن العقل كيان لا يتغير ولا يتطور؟

ولما كان الـديــن موضوعا جوهريا لفلسفة التنوير. فكيف يمكن للنقد أن يربط العقل بالدين؟ وهل يمكن للعقل أن يكون حكما على الدين وما حدود حاكميته؟ وهل تتطابق حدود الدين مع حدود العقل أم أن أحدهما يتخطى الآخر؟

سنحاول البحث في هذا الثالوث من الأسئلة انطلاقا من الفلسفة الكانطية ودون التقوقع داخلها. وتبريرنا لذلك يعود إلى أن هذه الفلسفة تمثل منعرجا حاسما في تاريخ الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. ومنذ تجسّدها كحدث حاسم في تاريخ الفلسفة لم يكفّ التفكير الفلسفي عن تناول أهمّ مقولتين عرفت بهما الكانطية، ونعني بهما العقل والنّقد. إنّهما من أهمّ المقولات التي تتقاطع عبرها جميع التيارات والمذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة.

2

تعريف كانط للتنوير

لقد نشر كانط إجابة واضحة عن سؤال: ما هو التنوير. ونجد هذا الجواب في مقال قصير نشره الفيلسوف في مجلّة Berlinische Monatsschrift (عدد ديسمبر سنة 1784م) ونجد في هامش المقال إحالة إلى عدد ديسمبر من سنة 1783م الذي طَرَحَ فيه سؤالاً: ما هو التّنوير؟

وقد طرح السّؤال قدّيس بروتستانتي اسمه ZOLLNER بعد أن أثار غضبه اقتراحٌ تقدّم به شخص غير معروف لإلغاء الزّواج الدّيني. ومن بين ما كتبه هذا القديس في المقال الأوّل «ما هي الأنوار؟ هذا السّؤال الذي له أهمّية تضاهي أهميّة سؤال: ما هي الحقيقة؟ يجب أن يحصل على إجابة قبل أن نشرع في تنوير الناس. لكنّني لم أصادف إجابة في أيّ مكان»[3].

لو تركنا مؤقتا التعريف الكانطي للتنوير، وعرجنا على المعنى اللغوي - فإن الكلمة الألمانية Aufklârung تطرح علينا مشكل ترجمة، ومن معانيها الإضاءة أوتنامي الأنوار، وكذلك البيان والإيضاح. ولا يخفى علينا مدى حضور العقل في المصطلحين الأخيرين. وقد كان المصطلح يطلق على الرّؤوي Visionnaire الغنوصي من أتباع القدّيس مارتن وشفيدنبرق. والنيرون في الأصل هم أتباع هذه الجمعية السرية البافارية. وقد خضع المصطلح إلى تحوّل في المعنى من المعرفة الغنّوصية إلى المعرفة العقلية. ويبدو ذلك جليا مع كانط عندما ينقد الرّؤويّ أو المتعصّب

(Schwarmer بالألمانية)، ويعتبره مهوسا وعدوّا للعقل لادّعائه وصلا سِرِّياً باللّه[4].

لئن كان السّؤال ظرفيا (مرتبطا بحادثة اقتراح إلغاء الزواج الديني أولا ثم تعليق القديس عليه وطلب تعريف للأنوار) وليس مطروحا على كانط بالذات بل على الجمهور الواسع من القراء ومن قبل رجل دين – فقد جاءت إجابة الفيلسوف كانط متوجهة إلى جمهور القراء (الفضاء العمومي المستنير) دون تخصيص، ومنسجمة مع توجّهات فلسفته النقدية عموما[5]. والدلالة العامة لهذا الجواب هي أن صاحبه منخرط بمجموع عمله الفكري في الحركة التّنويرية للقرن الثّامن عشر. وهو العصر الوحيد الذي أطلق على نفسه في فرنسا عصر الفلسفة.

عرّف كانط التّنوير منذ الجملة الأولى من المقال المذكور بأنه «خروج المرء من القصور الذي هو مسؤول عنه»[6]. ومن ذلك نستخلص ما يلي:

أ – يعرّف التّنوير بأنّه حركة، يتم فيها التنقل من حالة إلى أخرى: من القصور إلى الرّشد. ويتعلق القصور والرشد بالفرد، فالبراديقم الذي سيطر على مجموع فلسفة الحداثة هو الوعي الذاتي الذي نجد التعبير الميتافيزيقي عنه في الكوجيتو الديكارتي وفي الأنا الترنسندنتالي الكانطي. أما على صعيد فلسفة الأخلاق فيعني نشأة الذات المكتفية بذاتها والمشرِّعة لمبادئها الأخلاقية والمسؤولة عن أفعالها. أما على صعيد حقوقي وسياسي فيعني هذا التحول نشأة القانون النابع من التشريع الذاتي. ويعني ذلك في فلسفة التعاقد الاجتماعي السائدة في عصر التنوير أن الإرادة العامة أصبحت تستمد مشروعيتها من إرادات فردية لذوات حقوقية هم في الحقيقة مواطنون أحرار تحرروا من وصاية الأولياء، ويشاركون فعليا في الحياة السياسية على صعيد صنع الإرادة أو تجسيدها.

ب– يتّمّ تعريف التّنوير من منظور فلسفي لا يلغي المسافة التي تفصله عن هذا الحدث ولا يتماهى به. فعن سؤال: هل نحيا الآن في عصر نيّر؟ يجيب كانط بالنّفي، ويكتفي بالقول بأنّه ومعاصريه يعيشون في حقبة انتشار للأنوار[7]. وهذه المعاينة تفسح مجالا للفيلسوف، بوصفه مواطنا يسهم بقلمه وعن طريق النقد

في تصويب المسار السياسي وفي فتح الآفاق الممكنة داخل الفضاء العمومي عن طريق الاستعمال العمومي للعقل.

ج – يعـرّف التّنوير بأنّه شأن الفكر والعقل[8]، ومن ثمّ يتنزّل تعريف كانـط له ضمـن مشروعه النقدي للعقل. فالتّنوير هو الاستعمال الشّخصي للعقل دون تبعيّة للغير أو وصاية منه:

«لتكن لك الشّجاعة على استعمال عقلك الخاص ذلك هو شعار التّنوير»[9]. كما يؤكّد هذه الفكرة في نهاية مقاله الذي يجيب فيه عن سؤال ما هو التّوجه في التّفكير؟ عندما يكتب «أن يفكّر المرء يعني أن يبحث داخل ذاته (أي داخل عقله الخاص) عن محكّ الحقيقة، وقاعدة التفكير بالذّات في كلّ ظرف هي التّنوير. ولا يلزم عنها بالتّأكيد كلّ ما يتخيّله أولئك الذين يحدّدون موضع التّنوير في المعارف»[10].



العقـــل والنقـــد

سما كانط بالعقل إلى درجة وظيفة توليفية عليا للمعرفة، وإلى حاكم فاصل في مختلف القضايا المتعلّقة بالنّظرية والممارسة، وأخيرا إلى ميدان يرتبط داخله الفكر الفلسفي بمصير البشرية، وقد تمّ من خلاله إدراك فكرة لشكل أفضل من الوجود. ويعبر كانط بهذه الوظيفة التي أسندها إلى العقل التوجه العقلاني لعصر التنوير الذي رفع العقل إلى درجة أرقى عنصر في الوجود، وأكّد الثّقة في قدرته على تطوير المجتمع والتقدّم به نحو الأفضل.

فالتّنوير فعل يقوم به العقل الذي تحرّر من قيود الكسل والخوف والوصاية وتسلّح بشجاعة البحث الذاتي وواجبه. وهكذا يعدّ اعتماد منهج النّقد علامة على انخراط معتنقه في العصر المستنير وعلى العقل النّاضج. لذلك لا يكون امتلاك المعارف دليلا على الخروج من القصور لأنّ ذلك قد لا يعبّر إلاّ على رزوح تحت عبء التّبعية، فكثرة المعارف قد تدل على كسل صاحبها وخوفه من استعمال عقله

بنفسه. وهذا ما قصده كانط عندما نفى إمكان تعلّم الفلسفة في الوقت الذي أقرّ فيه إمكان تعلّم التّفلسف: «يمكن من بعض الوجوه أن نحفظ الفلسفة دون أن نكون قادرين على التّفلسف. يجب إذاً، على من يبتغي أن يصبح فيلسوفا حقّا العمل لا على استعمال عقله بتقليد ميكانيكي - إن صحّ القول - وإنّما باستعماله استعمالا حرّا»[11] ويتمكن كانط، بفضل الواجب الذي يضعه على عاتق الفيلسوف أن يتجاوز التصّور السكولاستيكي الذي يحصر معنى الفلسفة في حفظ المعارف أو الاكتفاء بالتعليق على ما كتب القدامى. ويعبر كانط بتصويره للعقل على هذا المنوال عن التصور العام الذي أنشأه عصر التنوير عن العقل والذي حوصله آرنست كاسيرار في القول الآتي: «ليس العقل محتوى محدّدا من المعارف والمبادئ والحقائق، وإنّما هو طاقة، وقوّة لا يمكن إدراكها بتمامها إلاّ في فعلها وآثارها. ولا يمكن أبدا قيس طبيعتها وقدراتها قيسا تاما بنتائجها. يجب الالتجاء إلى وظيفته، ووظيفته الجوهرية هي القدرة على الرّبط والتّفكيك... إنّه بهذه الحركة الفكرية المضاعفة يتميّز تمام التّميز لا كفكرة كائن وإنّما كفكرة فعل»[12]. فعقل التّنوير طاقة وحركة وفعل ووظيفة ويعبّر كانط عن ذلك بصورة جليّة في تصوّره للفلسفة. والتّفلسف الذي هو جوهر الفلسفة فعل عقلي يظهر في النّقد الذي لا يحيل إلى كائن بقدر ما يحيل إلى وظيفة. كما يتّخذ التفلسف بصفته أرقى فعل عقلي للتّنوير مع كانط شكل محاكمة يقيمها العقل لذاته وبذاته ليتفحّص قدراته ويتجاوز العوائق التي منعته من توضّح طريقه الآمنة نحو التّنوير مثلما يراه الفيلسوف. والعقل قبل - النقد كما يبين كانط في التمهيدات - قد ظلّ «يهذي طوال عدة قرون وبطرق شتّى وفي مواضيع لا تحصى»[13].

وتبقى الفلسفة في «الحالة الطبعية» حيث يتقاتل فوق ميدانها أهل المذاهب جميعا دون أن يُكْتَبَ النّصرُ لأحد[14]. ولا يشفى العقل من الهذيان ولا تنتقل الفلسفة إلى حالة من السلم بين الملكات حيث تحترم الحدود، وتدرك قدرات العقل إلا بواسطة النقد[15].

ويجعل النقد الثّقة بالعقل مركّبة. فهو يبعد مستعمله عن الوثوقية المطلقة في

العقل أي التسليم الأعمى بمبادئ عقلية. فمهمة النقد هي امتحان قدرات العقل وحدوده. والنقد يحرر صاحبه من الريبية التي يؤدي إليها مذهب الْحِسِّيِّينَ والإمبريقيين أمثال ديفيد هيوم، وتقوض الريبية كلّ أمل في إدراك حقيقة كونية وضرورية.

لقد جعل كانط من النقد شعار الفلسفة ومنهجها، بل مهمّة العصر الذي وجدت فيه ومصدر حقيقته وقيمته «إنّ عصرنا لهو حقّا عصر النّقد الذي يجب أن يخضع له كلّ شيء»[16]. إن هذه الجملة تحمل وعيا دقيقا بالقيمة التّاريخية للنّقد. فالعصر يقتضيه بصورة خاصّة. وبعد أن كان تقنية للتحقق من صحة النصوص الدينية ثم من أصالة الآثار الفنية - أصبح - مع كانط - يتعلق بجذر الأشياء ألا وهو العقل ومن ثم يطول بقية الميادين التي هي مواضيعه مثل الدين والسياسة، فقوة المقدس - وهي جوهر الدين وتقديس السلطة الذي ينحو إليه كل تشريع - لا يصد نقد العقل لذلك يصبح النّقد مرادفا للتّنوير. وكلّما اتّسعت دائرة النّقد اتّسعت أيضا دائرة التّنوير. لهذا فإنّ اعتماد العقل على النّقد علامة نضوج وتقدّم.

وانطلاقا من هذا الاعتبار فإنّ عصور التّلمّس العشوائي لطريق واثق نحو خلاص العقل قد ولّت حسب كانط بفضل اكتشاف طريق النّقد الذي لا يجدي معه أي طريق آخر ولا يحقّق بدونه أيُّ عصر أيَّ تقدّم فعلي: «سبيل النّقد وحده هو الذي لايزال مفتوحا. وعلى افتراض أنّ القارئ يلتزم بقطعه ويصبر على اصطحابي - فمن الجائز له أن يحكم، في حالة تقديم إسهامه الشخصي في تحويل هذا الدّرب الضيّق إلى طريق ملكي، حول ما إذا كان ما عجزت عصور شتّى عن تحقيقه يهمّ بأن يكتمل قبل نهاية هذا العصر: إرضاء تام للعقل الإنساني بشأن ما شغل فضوله طيلة جميع الأزمان، ولكنّه ظلّ إلى الآن مغروراً»[17].



للعقل استعمالان

تغذي فلسفاتُ التنوير الاعتقادَ بأن العلم مفيد للمجتمع، وأن التقدم ممكن لو تم

استعمال سليم للعقل في المجتمع. فعصر التنوير هو أيضا عصر التحولات العميقة المرتبطة بالفكر. ويبدو ذلك في مفهومين أساسيين عبر بهما كانط عن استعمالين مختلفين للعقل في فضاء الدولة والمجتمع وهما يجيبان عن السؤال الخاص بعلاقة النظرية بالممارسة. ونعني بهما الاستعمال الخصوصي والاستعمال العمومي للعقل.

ويعني كانط بالاستعمال الأوّل «ما نقوم به في خطّة مدنيّة أو وظيفة معيّنة»[18]. أمّا الاستعمال العمومي للعقل فهو الذي «نقوم به كعلماء أمام الجمهور الذي يقرأ»[19].

يتعلّق الاستعمال الخصوصي للعقل ببعض الوظائف التي يتوقّف عليها تحقيق مصلحة المجموعة إذ هي تتطلّب بعض الآلية وتقتضي أن يكون سلوك الأفراد المعنيين بهذا الاستعمال خلال قيامهم بوظائفهم مجرّد انفعال حتّى تتمكّن الحكومة بواسطة نوع من الإجماع الاصطناعي من توجيههم نحو الغايات العمومية أو من منعهم، على الأقلّ، من الإضرار بها. ويمنع كانط في مجال الاستعمال الخصوصي للعقل عن الفرد التفكير الحرّ لأنّ الطّاعة هي ردّ الفعل الوحيد إزاء الأوامر حتّى لو كانت لا تتماشى مع الفكر الحرّ. ذلك هو شأن الضابط الذي يأمره قائده بعمل، أو شأن رجل الدّين الذي ينشر تعاليم كنيسته، أو شأن المعلّم في أثناء التدريس أو أيضا شأن المواطن الذي تأمره حكومته بدفع الضرائب. كلّ هؤلاء يعدّهم كانط قِطَعًا تتكوّن منها الآلة الكبرى، أي آلة المجتمع المدني. ولو تمادينا في هذه الاستعارة نقول: إنّ سير هذه الآلة يتوقّف على أن تعمل كلّ قطعة وفق الخطّة التي وضعت لأجلها. وليس لأحد من «قطع الآلة الكبرى» – عندما يقوم بمهمّته داخل هذه الآلة أن يرفض الأوامر أو أن يتصرّف على ضوء ما يرى أنّه أصلح. وإن فعل ذلك عُدَّ عاصيا ومتمرّدا؛ ذلك لأنّ سير شؤون الدّولة يشترط أن يتصرّف كلّ موظف في حدود ما يؤمر به. وهذا هو واجب العقل في الدولة، إنه عقال يوثق الأفراد حتى يتيسّر سير شؤونها.

ولكنّ ذلك لا يمنع المرء بوصفه كائنا عاقلا يتمتّع بحق التفكير الحر – أن يتصرّف كعالم؛ إذ من «واجب رسالته أن يطلع جمهوره على جميع أفكاره التي يكون قد فحصها بدقّة، ويكون قصده منها حسنا، حول كلّ ما يعتبره غير سليم»[20].

ولا شكّ أنّ المقصود بصاحب التفكير الحرّ هو الفيلسوف. ويحقّق هذا رسالته باستعمال عقله العمومي. فعن طريق النّقـــد الموجّه للقرّاء العلماء يمارس حريته في التفكير والتّعبير. تتبيّن لنا إذن محافظة كانط، من خلال استعمالي العقل، على مسافة واضحة بين التفكير الحرّ وطاعة السّلطة إذ على الفيلسوف، بوصفه مواطنا أعلى سلطة عقله على كلّ السلطات، أن يوجد المعادلة الصّعبة بين الخضوع (للقانون) وحرّية النّقد. وهذا ما يجعل العقل العمومي - وهو ليس إلاّ العقل التّنظيري والنّقدي - مهدّدا دوما بالتهميش من قبل من بيدهم النفوذ السياسي[21]، وحبيس الفضاء الضيّق الذي يتحرّك داخله، ونقصد به فضاء الجمهور القارئ والنيّر.

ويتأكّد مع كانط في هذا الصّدد أمران. أوّلهما يتعلّق بخصوصيّة التّنوير الألماني بما هو فعل نخبوي لأنّه يخصّ فئة العلماء والمثقّفين. أمّا ثانيهما فيتعلق بتصوّر كانط للتنوير بمثابة فعل ذاتي. فهو، كما رأينا ذلك سابقا، خروج المرء من القصور الذي هو مسؤول عنه، ويعرّف القصور بكونه يتمثل في عجز المرء عن استعمال عقله بنفسه. ويعني اتّساع دائرة التّنوير ضمن تصوّر كانط تكاثر الأفراد الذين يقدرون على استعمال عقولهم ذاتيا وبدون تسيير من الغير. يقول كانط في موضع آخر: «إنّه لا يمكننا إطلاقا أن نترقّب من الملوك أن يصبحوا فلاسفة، أو من الفلاسفة أن يصبحوا ملوكا، ولا يحقّ لنا أيضا أن نتمنّى ذلك؛ لأنّ امتلاك السّلطة يفسد حتما الحكم الحرّ للعقل. إنّه على الملوك والشّعوب (أعني الشّعوب التي تحكم نفسها بنفسها حسب قوانين المساواة) ألاّ يقبلوا فكرة انقراض طبقة الفلاسفة أو أن يحكم عليهم بالصّمت، وعليهم أن يتركوا هذه الفئة تتكلّم بصوت عال؛ وذلك كي تتّضح للملوك أمورهم. إنّ فئة الفلاسفة هذه هي من جهة أخرى بحكم طبيعتها عاجزة عن تكوين تجمّعات ونَوَادٍ؛ ومن ثم فهي منزّهة عن شبهة روح الدّعاية»[22].

يقف دور الفلاسفة إذن عند التّنظير لأنّ امتلاك السّلطة يفسد حتما حرّية النّقد. ولئن كانت هذه الفقرة موجّهة إلى أفلاطون الذي اعتقد أنّ حلّ المعضلة السّياسية يكون بجعل الفلاسفة حكّاما أو الحكّام فلاسفة فإنّها «تعبّر» أيضا عن موقف كانط الذي يوقف وظيفة الفلسفة على البعد الإصلاحي.

فقد كان كانط يختلف مثلا مع معاصره روسو في هذا الموضوع حيث كتب في إيـميل: «إننّـا نقترب من حالة الأزمة ومن عصر الثورات»[23]، ويتفق روسو مع فولتير وروبسبيار مثلا في تمجيد الثورة والعمل الثوري. لقد كان كانط كفيلسوف تنويري ضد كل تغيير عنيف.

5

نقـــد الدين

عـن سؤال: ما هو الطّابع الأشدّ تميزا لعصر التّنوير؟ أجاب أرنست كاسّيرار في كتابه فلسفة الأنوار: «لا شيء يبدو أيسر من الإجابة، تبعا للفكرة التقليدية الرّائجة والقائلة بأنّ ما يتعلّق بجوهر فلسفة الأنوار ذاتها لهو الموقف النّقدي والرّيبي من الدّين. ولكن بمجرّد أن نريد عرض هذه النّظرة الروتينية على الأحداث التّاريخية العينية، تنشأ أخطر الارتيابات والاحترازات، وذلك على الأقل فيما يتعلّق بالفكر الألماني والإنجليـزي. وبـقـدر مـا تدافع هذه الفكـرة عن نفسـها بشأن «الـفلاسـفة» الفرنسيين فإنّها لا تمثّل بالنسبة للآخرين إلاّ خطأ متعنّتا»[24]. تُحَوْصِلُ هذه الإجابةُ منزلةَ الدين في فلسفة الأنوار. وفي هذه الإجابة تحذير للقارئ من الوقوع في التعميم المتسرع. فالموقف التنويري من الدين غير متجانس بين التقاليد التاريخية الأوروبية. لكن الأكيد أن الدين أصبح أحد أهم المواضيع التي يُطْرَحُ التنويرُ من خلالها. وعندما نربط التنوير بنقد الدين (الذي اتخذ في أوروبا شكل العلمنة واللامسيحية) فإن معارضة التنوير قد اتخذت شكل دحض النقد الموجه إلى الدين وتمجيد المسيحية. وقد شهد عصر التنوير انتشار حركات أصولية معادية للتنوير. فقد انتشر الجانسيون مثلا في فرنسا، وقد كانوا يكفّرون كل البشر الذين لا يؤمنون بالمسيح، بل أوصدوا أبواب الجنة على أغلب المسيحيين. كما سيطر اليسوعيون على التعليم وكانوا بالمرصاد للفلاسفة. وضد هذه الأصولية انتشر لدى الفلاسفة والعلماء الموقف الربوبي، ويقتضي الإيمان بوجود إله خالق للكون دون الإيمان بالوحي كما انتشر الإلحاد لدى عديد من الفلاسفة الماديين مثل ديدرو الأخير والبارون هولباخ.

ونما بداية من النصف الثاني من القرن الثامن عشر عَدَاءُ الفلاسفة التنويريين لرجال الدين المسيحين ثم تأصل ليتوجه بالذات ضدّ الدين المسيحي.

أما إنجلترا فقد شهدت حركات دينية وحروبا دينية كذلك نتجت عنها الثورة الإنجليزية التي تمت سنة 1688م وقد أفرزت نظاما ملكيا دستوريا يقوم على مبدإ التسامح الديني للمواطنين، نجد صداها في رسالة «جون لوك» في التسامح. ولم يصبح التسامح مبدأ فاعلا إلا مع نشأة الدولة الأمة حيث تم تجاوز الحرب الأهليّة وذلك بإبطال العامل اللاهوتي في الحياة العموميّة وفي إبطال فاعليّة صراعات الحرب الأهلية – الدينية – العقدية.

وإذا ما عدنا إلى التّنوير الألماني، وانتبهنا إلى خصوصية علاقته بالدّين وفق كاسيرار – فإنه يصبح من الممكن اعتبار التنوير امتدادا لحركة لوثر الإصلاحية. وتكون فلسفة كانط بموقفها من الدّين وفيّة لهذا المسار. وكلّنا نعلم أنّ عدم استثناء كانط للدين من النّقد – متلازم مع قوله في مقدّمة نقد العقل المحض بإزاحة العلم ليفسح مجالا للعقيدة[25]. وفي هذا تظهر رغبة كانط الحذرة في ألاّ ينجرّ وراء مغالاة المضادين للتنوير أو المتحمسين له. ولذلك ربط تناوله للمسألة الدينية بالنقد «..يودّ الدّين، عبر قدسيّته والتشريع عبر جلاله عادة أن يتملّصا من النقد. إلاّ أنّهما يثيران بذلك ضدّهما شكوكا في محلّها، ولا يستطيعان أن يطمحا إلى ذلك الاحترام الصّادق الذي يوليه العقل فقط إلى من يفوز في امتحانه الحرّ والعلني»[26].

لقد رفض كانط أن تكون المواضيع الدينية الجوهرية مثل الله، وخلود النفس، وحرية الإنسان – قابلة للمعرفة النظرية لأنها ببساطة أشياء في ذاتها غير خاضعةٍ لأُطُرِ المعرفة الحسية (من زمان ومكان وعليّة). وجعلها في مستوى مسلمات العقل العملي الذي يبني عليها الواجب الخلقي.

موقف كانط هذا كَوَّنَ له أتباعا، كما أثار ضده خصوما لعل أهمهم هيجل الذي اعتبر أن «كانط» قد حَطَّ من قيمة العقل عندما أنكر قدرته على تكوين معرفة عن الله الذي هو الرمز الديني للمطلق. والمطلق هو، في نظر هيجل، موضوع العقل ومن

ثمة الفلسفة بامتياز. لقد جعل كانط، في نظر هيغل، العقل متسولا أمام المطلق. وهكذا كسر هيجل الحدود التي بناها كانط بين العقيدة والعقل، وظنّ أنه قد أوجد بذلك السلم النهائي بين ملكات الوعي.

ولكن مهما كان حكم هيجل على كانط فإن هذا الأخير قد فتح للفلسفة طريق النقد أمام الفلسفة التنويرية وما بعدها. فنقد الدين بل نقد نقد الدين الذي يمكن أن يكون منطلقه مواصلة السير في طريق التنوير أو السير على أعقابه – لا يمكن أن يتم دون توفر حق سياسي بل إنساني ألا وهو حرية التفكير والتعبير.

وبعيدا عن المنطلقات الإيديولوجية (التي تكرست بتحول فلسفة ماركس إلى عقيدة سياسية متعصبة) – يمكن اعتبار ماركس فيلسوفا تنويريا؛ لأنه ربط نقده للدين بالكانطية. ويعكس هذا الترابط خاصية أساسية للفلسفة الألمانية الحديثة وهي الارتباط الشديد بين حلقاتها. لقد ربط ماركس عمله النقدي عامة بشعار التجذير. ويتّخذ تجذير النّقد مع ماركس شكل تجاوز للادّعاء المثالي (الكانطي والهيجلي أيضا) باكتفاء العقل بذاته كعقل محض ونقده لذاته قبل تفحّص منتجاته إلى البحث في الشروط الواقعية التي تجعل ذلك الوعي ممكنا. وهذا أحد معاني التّحول الذي أنجزه ماركس في طريقة النّظر إلى الأشياء ليصبح النّقد ماديا. كما يبدو لنا أيضا نقد ماركس الشاب لهيجل مواصلة من جهة للنقد الذي أرسى كانط دعائمه بصورة منسّقة ومعمّقا له، ومن جهة أخرى، ملامسة لأشياء ظلّت دون نقد أو ظلّ نقدها سطحياً. ويعرّف ماركس في معرض نقده لهيغل مهمّة النّقد بالنّسبة له بالكلمات الآتية: «يهدف النّقد إلى لمس الأشياء نفسها (..) وبلوغ جذر هذه الأشياء. ويبقى الإنسان هو الجذر الحقيقي لكلّ من السّياسة والدّين والحقوق»[27].

ويعني التّجذير مع الأوّل بلوغ الأساس الذي هو العقل ليصبح النّقد ترنسندنتاليا. وعلى هذا الأساس يمكن للنّقد أن يشمل جميع الميادين الأخرى مثل الأخلاق والحق والدّين والفنّ. لكن تعميق النّقد مع ماركس ليس هو التراجع به إلى العقل، بل بلوغ الأشياء التي لا يتوقّف وجودها ضرورة على العقل. ويؤدّي

ذلك في التصور الهيغلي اليساري، الذي هو ماركس الشاب، إلى تعرية اغتراب الذوات الإنسانية في أشكاله الدنيويّة بعد أن تمّت تعريته في شكله المقدّس، ومن ثم:

«يتحوّل نقد السّماء إلى نقد الأرض، ونقد الدّين إلى نقد الحقوق، ونقد اللاهوت إلى نقد السّياسة»[28]. ليس النقد كما مارسه ماركس تراجعا عمّا أنجز بل هو تجذير له. ويتّخذ التّجذير معنى الخروج من دائرة العقل ومواضيعه الميتافيزيقية كمجال مستقلّ بذاته إلى الأساس الماديّ والتّاريخي الذي يجعل وجود تلك الميادين ممكنا. ذلك هو المقصود من تحوّل النقد من نقد الدّين إلى نقد الحقوق...وإضافة إلى أنّ النّقد ليس غاية في حدّ ذاته فإنّ فعل التجذير يقتضي الاحتفاظ بالنّقد السّابق وبلوغ ما لم يصله. وترجع هذه العملية في الحقيقة إلى الجدلية الهيجلية.

ذلك هو معنى انتهاء نقد الدّين من حيث الأساس في تصوّر ماركس الشاب، وضرورة تجاوزه إلى نقد السّياسة والحقوق.



مسألة الفلسفة والدين راهنا

لا يمكن اليوم لأحد من دارسي التنوير أن يغفل عن النقد الذي توجه إليه انطلاقا من الفكر «الما بعد حداثوي» فما بعد الحداثة أصبحت شعارا أكثر منه مقولة يستقطب أنصارا وأعداء، تماما مثلما كان الأمر بالنسبة للتنوير الذي كان له مدافعون ورافضون. وتشترك جميع هذه المذاهب «الما بعد حداثوية» في مراجعة التصورات المتعلقة بالعقل والدين والنقد ودون التوسع في هذا الموضوع[29]. نودّ ذكر نموذجين من الفكر الراهن حول التنوير **أولهما**(أ) يواصل النقد الجذري للتنوير (ليو شتراوس) **والثاني** (ب) يمثل امتدادا للفكر التنويري (هابرماس وراتزنغر).

أ - لقد انطلق ليو شتراوس في مشروعه الفلسفي من التساؤل عن الحداثة والأنوار: هل هي واحدة وذات اتجاه أحادي أم متعدّدة؟ و اختار طريقا واضحة المعالم إذ استند إلى التقليد الفلسفي اليهودي واستهدف سبينوزا بنقده. إذ حمّل صاحب كتاب اللاّهوت والسياسة مسؤولية إبعاد الدين عن السياسة معتبرا

الحل الذي اقترحه سبينوزا والذي كان الحل الليبرالي للحداثة قد كان تجنيا على العقيدة اليهودية والوحي التوراتي.

ومن المعلوم أن هذا الفيلسوف اليهودي قد انخرط منذ شبابه في الصهيونية السياسية و التزم فكريا بتجديد اللاّهوت اليهودي وخاض تجربة دينية مكثفة تحتوي كتاباته على سرد لبعض مراحلها. واعتبر على ضوء ذلك أن موسى بن ميمون قد قدّم الحل الأفضل الخاص بالشعب اليهودي.

ويعتبر «شتراوس» أن الحداثة قد قامت على أحكام مسبقة عديدة، أهمها تحويل الله إلى تمثّل أو إلى مجرد فكرة واعتقاد استحالة العودة إلى الفلسفة «الما قبل حديثة».

وعلى عكس المحدثين يؤكد شتراوس أن المخرج الوحيد من الأزمة التي آلت إليها الحداثة والتي تشخصت في تحطيم العقل لذاته - يتمثل في العودة إلى فلسفة ما قبل الحداثة. وعلى هذا الأساس فقد وضع نفسه بين الفلسفة الإغريقية والدين اليهودي واستعان «بكوهان» ثم «بكروغر» ليتخلص من «سبينوزا» أولا، ثم من الحداثة ثانيا بحثا عن حداثة يهودية تسير عكس تيار حداثة المحدثين. إن مثال شتراوس بليغ لأنه عينة إن لم يكن مرجعا لمحافظة جديدة مرئية في الغرب كما في الشرق.

ب- المثال الثاني يتعلق بالتيار الحداثوي، ويمثله فيلسوف ورجل دين. أما الفيلسوف الألماني فهو «يورغن هابرماس»، ورجل الدين هو الكاردينال «يوسف راتغنجر» (الذي سيصبح بنديكت السادس عشر). الأول يدافع عن فكرة أن الحداثة مشروع لم يكتمل بعد وليس مشروعا تبين فشله كما يذهب إلى ذلك ليو شتراوس مثلا. وهو راعي إيتيجا الحوار. أما الثاني فهو راعي العقيدة المسيحية كما تتصورها الكنيسة الكاثوليكية. ومعلوم أن اعتراف الكنيسة بجدوى التنوير لم يتم إلا في العقد السادس من القرن العشرين. وعلى هذا الأساس يجند هذا الكردينال نفسه للدفاع عن عدّة مكاسب للتنوير.

لقد جمع بين الرجلين لقاء من أجل حوار نظمته الأكاديمية الكاثوليكية ببافاريا في جانفي 2004م والعنوان الذي اندرج ضمنه الحوار هو الآتي: «الأسس الخلقية «الما قبل سياسية» للدولة الليبرالية» ويعني قيام هذا الحوار أن مشكل العلمانية طُرِحَ من خلال البحث عن دور العقيدة في مجتمع مُعَلْمَنٍ مثل المجتمع الألماني، وعن طريق فضاء عمومي ديمقراطي.

ويرى «هابرماس» من منطلق الدفاع عن التعددية أن على المجتمع المعلمن والديمقراطي أن يولي للسنن الدينية المعترف بها أكثر من مجرد مكانة يتركها لها أدب المعاملات أو احترام عراقتها. فما يتسنى للأديان أن تقوله للمجتمع – وفي المجتمع ليس أقل قيمة أو أهمية من خطاب العلم أو المعرفة الدنيوية عموما.

ويرى «هابرماس» أنه لا يحقّ للمواطنين المعلمنين عندما يحسنون القيام بوظيفتهم السياسية إنكار الحقيقة الكامنة في الصور الدينية للعالم، كما لا يحق لهم أن يرفضوا حق المؤمنين في تقديم إسهاماتهم في النقاشات العمومية بلغة دينية. بل يذهب إلى أبعد من ذلك عندما يترقب من المواطنين المعلمنين من منطلق ثقافة سياسية ليبرالية المشاركة في بذل جهود من أجل تحويل الإسهامات القيمة من لغة دينية إلى لغة يمكن أن يفهمها الجميع[30].

ومن جهة أخرى يتكلم راتغنجر – من منطلق يتضح من خلاله أن الكنيسة أصبحت تتعلم من النقد الذي ما فتئت الفلسفة توجهه إليها مشددا على دور العقل بوصفه مصححا للباتولوجيا الدينية – عن الحق الطبعي أكثر من حديثه عن الطبيعة وعن الطبيعة كـ«عقل» أكثر من حديثه عنها كـ«جوهر». ورغم اعترافه بأن الطبيعة حُجَّة أصبحت مُنْهَكَةً – فهو يذكِّر مستمعيه بأن رجال الدين المسيحيين قد التجؤوا إليها في فجر الحداثة وغايتهم من ذلك إيجاد أرضية تفاهم مشترك بين أهل المذاهب المتطاحنة وبين المتدينين وغير المتدينين.

ولا يخفي راتغنجر اتفاقه مع «هابرماس» حول خصائص مجتمع «مابعد علماني» يقترب فيه الإيمان من العقل، ويقرّب رجل الدين من الفيلسوف، وكلاهما تحدوه إرادة التعلم المستمرّ من الآخر، وكل طرف ترتسم حدوده بجوار الآخر[31].

إن حوار الفيلسوف ورجل الدين ثري بالمعاني. فبقطع النظر عن كونه تصالحاً بين طرفين غلب على تاريخ علاقتهما الصراع والجفاء – فإنه يمثل عينة عن إمكانية تضافر الجهود في الفضاء العمومي المحكوم بالتعددية واللاختلاف والخلاف في المجتمعات الأوروبية الراهنة لغاية بلوغ توافق صعب لكنه أفضل من التقوقع داخل نقاشات لا تنتهي حول معنى مبدإ العلمانية.

❋ ❋ ❋

1 - كتب ميشيل دولان في معجم القرن الثامن عشر الجملة الآتية عن معنى الأنوار: «يغطي تعريف الأنوار صورة، ويستجيب لشعار يخصان حقبة، ويتضمن التعريف ضبابية ضرورية وجهدا تفكريّا وانخراطا عاطفيّا مدوّنا تاريخيا ويتضمن أيضا عملا تاريخيا ارتجاعيا مع متنوعات تابعة للألسن والفضاءات الثقافية».

Dictionnaire européen des lumiéres, publié sous la direction de Michel DELON, Paris, Puf, 1997 p659 .

2 - انظر محسن الخوني، آخر التنوير أو من الأنوار إلى الاستعمار، مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 134-135 شتاء 2006 .

3 - KANT, Œuvres II. Paris, Gallimard, 1985,p1440 .

4 - انظر مثلا:

KANT: Qu’est ce que s’orienter dans la pensée in ŒUVRES II, P543-545.

ومن المعلوم أنّ الفلسفة العربية تحتوى على هذين المعنيين للنّور. إذ نجد الإشراقيين الذين يدّعون حصول المعرفة عن طريق فيض من الأنوار على الإنسان المتقبّل، أمّا المعنى الآخر فنجده في صورة العقل الفعّال الذي لا يهب صوره إلا لعقل تهيّأ لذلك بفضل الاستدلال العقلي. ونجد في تدبير المتوحّد هجوما يشنّه ابن باجة على الغزالي والمتصوّفين يشبه إلى حدّ كبير الهجوم الذي وجّهه كانط في: ما هو التّوجه في الفكر؟ إلى الرّؤويين. وغاية ابن باجة من هجومه إبطال الحقيقة عن المعرفة الصوفية، وحصرها فقط في مجال البحث العقلي.

5 - نجد هذه الفكرة موضع اتّفاق بين مقالين موضوعهما شرح إجابة كانط والبحث في علاقتها بفلسفته عموما، الأول:
BRUCH (Jean-Louis), Kant et les lumières in Revue de métapysique et de morale n°4 .197
والثاني: FOUCAULT (Michel), Qu’est ce que les lumières (inédit) in Magazine littéraire 309 Avril, 1993م

6 - KANT, Qu’est ce que les lumières? In Œuvres II.p210 .

7 - كانط، نفسه ص215 .

8 - انظر مثلا:

KANT: Qu’est ce que s’orienter dans la pensée in ŒUVRES II. P543-545.

9 - KANT, ŒUVRES: Qu’est ce que les lumières? Ibid, p209 .

10- KANT (E): Qu'est ce que s'orienter dans la pensée? in Oeuvres II.p545 .

11- KANT (E): Logique, Paris, Vrin, 1979,p22 .

12- CASSIRER (E): La philosophie des lumières. Paris, Fayard, 1966,p48 .

13- KANT,Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science, in Œuvres II. P17 .

14- نجد هذه الاستعارة في نقد العقـل المحض حيث يقول كانط: «ومن دون (النقد) سيبقى العقـل في نوع من حالة الطبيعة» انظر KANT, Critique de la raison pure in Oeuvres I, p1326 .

15- لذلك جعل كانط كلمة النقد أساسية في كتبه الأساسية. انظر: نقد العقل المحض – نقد العقل العملي – نقد ملكة الحكم.

16- KANT, Critique de la raison pure (préface de la 1ere édition) in Oeuvres I p, Paris, Gallimard1980, p729 .

17- KANT,Critique de la raison pure., Paris,Aubier- Montaigne, 1997 p73 .

18- KANT, Qu'est ce que les lumières? in Oeuvres II, P211 .

19- نفســه.

20- نفسه ص212.

21- ونعني بذلك هشاشة حرية التفكير والتعبير إزاء سلطة الرقابة التي كانت قوية ونشيطة خلال عصر التنوير، وقد تعرض كانط نفسه إلى منع النشر، ومن المعلوم أن المنع إن كان قبل النشر فهو وقائي، وإن كان بعده فهو سياسي، أو ديني.

22- KANT (E): projet de paix perpétuelle in Oeuvres III, Paris, Gallimard,1986 p364 .
هذه الفقرة تحمل في الحقيقة دفاعا عن الفلاسفة ضد تهمة التآمر التي غالبا ما يستعملها الحكام لمنع حرية التفكير الفلسفي، وهي موجهة أيضا ضد تصور قد ساد في التنوير الفرنسي. فمفهوم الثورة بمعناه الحديث قد نشأ من أحداث 1789م والمصطلح كان كلمةً مفتاحا في ذلك العصر، وقد كان يحمل رؤية جديدة للعالم، وتصورا للتاريخ والسياسة والاقتصاد والحقوق مؤمنة بالتقدم والتحرر.

23- ROUSSEAU,Emile ou de l'éducation,classiques Garnier, Paris 1967.p224 .

24- CASSIRER, Ibid. p153 .

25- KANT, Critique de la raison pure. (Préface à la 2è édition) in Oeuvres I p748 .

26- KANT,Critique de la raison pure (préface de la première édition) in Oeuvres I p727 .

27- MARX, Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel, in Oeuvres III, Gallimard. Paris. 1982.p382 .

28- نفسه ص383 .

29- انظر دراستنا لمسألة نقد مدرسة فرانكفورت لفلسفة التنوير وعنوانه: التنوير والنقد، دار الحوار، سوريا 2006م.

30- مداخلة هابرماس عنوانها التعددية والأخلاق وقد نشرت في المجلة الشهرية الفرنسية Esprit, Juillet 2004 pp 6-18

31- مداخلة راتغنجر عنوانها الديمقراطية والحق والدين، المرجع نفسه، الصفحات من19 إلى 28 .





الدين في حدود العقل وحده لـ«كانط»

حسن حنفي ◆

يعتبر عصر التنوير في ألمانيا أقل جرأة منه في فرنسا، فمع أن فلاسفة التنوير في كل منهما قد اعتمدوا على العقل، ولم يقبلوا إلا سلطانه إلا أنهم كانوا في ألمانيا أقرب إلى الإيمان الروحي منهم إلى العقل التحليلي، وأقرب إلى التسليم منهم إلى الرفض، وقد كان الله في الفكر الألماني القابض على الإنسان والطبيعة، والقائم على قوانين الأخلاق أو كما يقول شيلر: «أيها الخُلاّن، فوق السماء المرصعة بالنجوم، لابد أن يكون هناك أب رحيم». وقد ظهر هذا الطابع عند أعمدة فلسفة التنوير الثلاثة في ألمانيا: هردر في «أفكار في فلسفة تاريخ الإنسانية» وفي «فلسفة أخرى في التاريخ»، وليسنغ في «تربية الجنس البشرى»، وكانط في «الدين في حدود العقل وحده». أما في فرنسا، فقد كانت الطبيعة أكثر استقلالاً، وأقرب إلى الحس، وأبعد عن الإشراقيات، وكان العقل أقرب إلى التحليل منه إلى التبرير، يتسم بالرفض أكثر مما يتسم بالقبول؛ لذلك انتهت فلسفة التنوير في فرنسا إلى ثورة اجتماعية لارتباطها بالأرض وبحياة الناس، وقد ظهر ذلك بوضوح عند فلاسفة «دائرة المعارف» ديدور ودالمبير وفولتير خاصة في «القاموس الفلسفي» أو في كتابات مونتسكيو وروسو وغيرهم من فلاسفة القرن الثامن عشر. وللتحقق من صحة ذلك يكفي إجراء مقارنه بين الدين في حدود العقل وحده «كانط» و «القاموس الفلسفي» لفولتير لترى كيف

◆ باحث وأكاديمي من مصر .

سار كانط حتى منتصف الطريق، وكيف سار فولتير حتى النهاية، وبهذا المعنى يكون كانط شبيها بديكارت من حيث تبريره للعقائد الدينية تبريراً عقليا، ويكون فولتير شبيها بسبينوزا من حيث إثباته لسلطة العقل وحده ورفضه لكل ما عداه، وتصفيته لكل مظاهر الخرافة في التراث القديم.

ولكن ما سبب تأليف كانط «الدين في حدود العقل وحده» سنة 1793م بعد أن اكتملت المرحلة النقدية سنة 1790م؟ هل أراد أن يطبق فلسفته النقدية على موضوع بعينه وهو الدين ؟

بعد أن عرض كانط المشكلة الدينية النظرية ضمن الفلسفة النقديه أراد دراسة الدين الوضعي Religion positive أي الدين القائم بالفعل بعقائده وطقوسه ومؤسساته وهيئاته. أي أنه في الفلسفة النقدية درس الدين من حيث اتصاله بالقيم الثلاث: الحق (نقد العقل النظري) والخير (نقد العقل العملي) والجمال (نقد ملكة الحكم) وفي «الدين في حدود العقل وحده» درس المسيحية كنقطة تطبيق للفلسفة النقدية مما يدل على أن الدين عند كانط ظل بعد المرحلة النقدية عاملا موجها لحياته الفكرية والروحية. وقد لاحظ ذلك جزيفسفالد Greifswald عندما اعترض على كانط قائلا: إن «الدين في حدود العقل وحده» لا صله له بالفلسفة النقدية على الإطلاق. ويجيب كانط على الاعتراض بأنّ الإنسان لا يحتاج في فهمه له إلى الرجوع إلى الفلسفة النقدية بل يحتاج إلى الأخلاق الشائعة[1].

أولا- الموقف الدينى لكانط قبل المرحلة النقدية

تبدو أهمية عرض الموقف الديني لكانط في مراحل حياته الثلاث المعروفة، قبل المرحلة النقدية وبعد المرحلة النقدية في بيان أن الدين عند كانط كان دائما هو العامل الموجه له بالرغم مما يبدو ظاهرا من اتصاله بالعالم الحديث وتتبعه لتطوره وأخذه نموذجا له (نيوتن) أو رفضه للقطعية التي نشأ فيها والتي كانت سائدة في عصره (ليبنتز-فولف) ودعوته لإقامة الميتافيزيقا على التجربة.

كتب كانط في سنة 1759م عندما كان تلميذا مخلصا لليبنتز وفولف وماير «بعض الأفكار عن التفاؤل»[2] ليعرض تصور ليبنتز المشهود القائل: إن هذا العلم هو أفضل العوالم الممكنة حلا لمشكلة الشر في العالم، وهي المشكله الأولى التي يبدأ منها تفكير كانط الديني، وليعطي لها أساسا جديدا. فهو يرفض إقامة هذا التصور على فكرة الضرورة التي يخضع لها كل شيء حتى «الله» كما هو الحال عند ليبنتز، كما يرفض إقامته على فكرة مشيئة إلهية غير عاقلة لا هدف لها، وتكون أقرب إلى النزوة والهوى؛ لأن الضرورة والفوضى أساسان خاطئان، ولا يخضع «الله» لضرورة خارجة عليه تعمه وتعم الأشياء معه، ولا يعمل شيئا عن طريق الفوضى. يؤثر كانط إرجاع الحرية لله بوصفها إحدى صفاته الكاملة، وبذلك يعطي كانط لتصور ليبنتز أساساً سبينوزا، ويصبح حكمة الله هي الجامعة بين حرية الله وكمال الطبيعة.

كما أصبحت الغائية في «ملكة الحكم» هي الطريق بين الضرورة المادية (لوكريس، أبيقور) والضرورة الميتافيزيقية (ليبنتز، سبينوزا) وهي الفكرة نفسها التي يعرضها كانط في إعلان دروسه عن الجغرافيا الطبيعية سنة 1775م الذي أعاد كتابته سنة 1977م بعنوان «أجناس البشرية المختلفة[3] بموافقته على تهكم فولتير «كما خلق الله الرنة في لابونيا لتأكل طحالب المناطق المتجمدة - خلق أيضا اللابوني ليأكل هذه الرنة»، ويفسره على أنه غائية في الطبيعة وتسلسل ضروري لعللها، ويرفض فكرة الخلق المتناثر المبعثر الذي لا عليه فيه.

وفي البحث الذي كتبه كانط عن «وضوح مبادئ اللاهوت الطبعي والأخلاق»[4] ردا على سؤال أكاديمية برلين سنة 1763م يتحدث عن «الله» بوصفه العلة الأولى الوحيدة كمبدأ واضح، وبوصفه موجوداً ضروريًّا كاعتقاد يقيني، أي أن الله هو تصور واضح واعتقاد يقيني، وهو الموضوع الميتافيزيقي الأول كما أعلن في «برنامج محاضراته في الفصل الدراسي الشتوي سنة 76/1765م»[5]. ويجعل كانط «الله» في «بحث سنة 1775م»[6] مبدأ للمعرفة والكمال لأنه هو الشيء في ذاته الذي يند عن حدس الأشياء في الزمان والمكان، والذي يند عن التساؤلات التي تدخله في الزمان (مثل: لم لا يخلق الله العالم قبل ذلك بعدة قرون؟) وفي الوقت نفسه يرفض كانط النظريات الصوفية الإشراقية مثل نظريات مالبرانش التي ترى كل شيء في «الله».

وكتب كانط رسالته الصغيرة سنة 1763م «محاولة لتقديم تصور المقدار السلبي في الفلسفة»[7] التي يعلن فيها عن أمية التعارض والتضاد والتناقض (الألم واللذة، الشر والخير، القبيح والحسن)، ولكنه يمزج الموجود الأعظم من هذا التضاد ويذكر قول سيمونيد Simonide de ceos (شاعر يوناني 556-467): «كلما فكرت في «الله» ضاع مني؛ لأن علاقة الله بالأشياء تخالف علاقتنا بها. ونظرا إلى أنه عن المبدأ تصدر النتيجة (مشكلة منطقية)، وعن الشيء يصدر شيء آخر (مشكلة واقعية) لا يكون صدور الشيء (واقع) عن الله (فكر) لناقضه لأن العالم يصدر عنه كنتيجة، وليس كواقع نظرا لأن المحمول الواقعي لا يصدر عن المحمول المنطقي، وهو ما سيقوله كانط بعد ذلك في رفضه للدليل الأنطولوجي .

وقد حدث هذا بالفعل سنة 1763م في مقاله المشهور عن «الأساس الوحيد للبرهنة على وجود الله». فقد صنف كانط البراهين في مجموعتين تحتوي كل منهما على برهانَيْنِ. المجموعة الأولى هي البراهين القبلية التي لا تعتمد إلا على العقل ولا تحتاج إلى تجربة خارجية، وتشمل هذه المجموعة الدليل الأنطولوجي الذي ينتقل من إمكانية «الله» إلى وجوده بالفعل كما هو الحال عند ديكارت وليبنتز، كما يشمل الدليل الوحيد على «الله» كمبدأ. والمجموعة الثانية هي البراهين البعدية التي تعتمد على العالم الخارجي، وتشمل الدليل الكوني الذي ينتقل من الحادث الذي تثبته التجربة إلى العلة الأولى التي تحتوي على صفات الألوهية كما تشمل الدليل الفيزيقي اللاهوتي الذي ينتقل من وجود العالم الحسي الحادث المنظم إلى وجود الله وصفات الكمال فيه. يرفض كانط الدليل الأنطولوجي والكوني والفيزيقي اللاهوتي وهي البراهين الثلاثة التي سينقدها في «نقد العقل النظري» ولا يعترف إلا ببرهانه الوحيد، وهو يرجع في الحقيقة إلى الدليل الأنطولوجي، ولكن بدل أن يجعل كانط الإمكانية في التصور يجعلها في الأشياء، وهو برهان قديم معروف في العصر الوسيط عند أوغسطين وتوما الأكويني، وفي العصر الحديث عند مالبرانش وفنلون وبوسوية وليبنتز. ولكن كانط في «نقد العقل النظري» سيرفض كل البراهين على وجود الله بما فيها دليله الوحيد، وسيتحدث عنه كإحدى الأفكار الثلاث

الخاصة بالعقل، كما سيتحدث عنه في «نقد العقل العملي» كمسلمة من مسلماته. وينتهي كانط بالعبارة الآتية: «من الضروري أن يتعمق الإنسان في وجود الله ولكن ليس من الضروري البرهنة على وجوده»[8].

ففي هذه المرحلة الأولى لم تكن المشكلة الدينية غائبة عن كانط، وكان «الله» لديه حاضرا حتى في مشاكله المنطقية، فهو مبدأ المعرفة والأخلاق، يظهر في الشعور بالجليل وفي غائية الطبيعة، ولا يمكن المراهنة عليه.

ثانيا- الموقف الديني لكانط في المرحلة النقدية

كان هدف كانط من بناء الفلسفة النقدية هو ما أعلنه صراحة في مقدمة الطبعة الثانية لنقد العقل النظري «كان لزاما على هدم المعرفة فسح المجال للإيمان»، وبذلك يمكن الفصل في هذه المشكلة التي افترق عليها تلاميذه - كانط وشراحه - عن صلة العمال النقدية الثلاث. فقد ظن بعضهم أن «نقد العقل النظري» هو غاية كانط في بناء نظرية المعرفة وهدفه الأول والأخير من الفلسفة النقدية، وظن بعضهم الآخر أن «نقد العقل العملي» هو كانط الحقيقي، فيلسوف الأخلاق أولاً وقبل كل شيء، وظن فريق ثالث أن «نقد ملكة الحكم» هو فكر كانط النهائي الذي بلغ قمة الفلسفة النقدية، وهو كانط الغائي عالم الجمال، والحقيقة أن كانط هو المتدين القانت كما يبدو من «الدين في حدود العقل وحده»، ومن تدينه خرجت الفلسفة النقدية على الرغم مما أعطى لها من طابع علمي رياضي ميتا فيزيقي. بل إن الفلسفة النقدية كلها هي مراعاة لوضع مشكلة العصر الوسيط: العقل والإيمان وبألفاظه نفسها: القبلي والبعدي. فقد استعمل توما الأكويني هذين اللفظين للدلالة بهما على هذه المشكلة التقليدية، فالقبلي هو السابق على التجربة، والشارط والأولي وهو ما يعادل الإيمان أو الوحي السابق على التجربة، والشارط لصحة المعرفة والسابق عليها، والبعدي هو المستقي من التجربة والمشروط واللاحق وهو ما يعادل المعرفة الإنسانية أو الحس أو العقل في مقابل النقل. ويكون سؤال كانط المشهور: كيف يكون الحكم القبلي التركيبي ممكنا إعادة للسؤال القديم نفسه عن الصلة بين الإيمان والعقل، ويكون حل

كانط لهذا السؤال بأن القبلي هو الشارط، والبعدي هو المشروط هو حل العصر الوسيط لمثيله، وهو «أُومِنُ كَيْ أتعقل» كما هو الحال عند أوغسطين وأنسليم. كما تهدف قسمة كانط العالم إلى ظاهر وشيء في ذاته إلى جعل الظاهر موضوعا للمعرفة الإنسانية وجعل الشيء في ذاته موضوعا للمعرفة الباطنية أي للإيمان. وقد يكون في الثورة الكوبرنيقية - أولوية الذات على الموضوع، تفسيرا لعبارة المسيح: «ماذا ستكسب لو أخذت العالم وفقدت نفسك» وقد يكون الكوجيتو الديكارتي أيضا تفسيراً لها. ويتضح هذا أكثر إذا عرضنا لموقف كانط الديني في الأعمال النقدية الثلاثة، كل على حدة.

1- العقل النظري وهدم المعرفة

يمثل العقل النظري الجانب السلبي في فلسفة كانط بمعنى أنه يمهد للجانب الإيجابي فيها، وهو العقل العملي، وإذا نظرنا إلى تقسيماته وجدنا أن الحساسية الترنسندنتانية لا تكون ممكنة بدون المنطق الترنسندنتالي حسب تعبير كانط المشهور «الحدوس بلا تصورات عمياء، والتصورات بلا حدوس فارغة» أي أن التجربة مستحيلة دون شرطها القبلي في الفكر ومن ثم يستحيل إدراك العالم أو معرفته إن لم تكن هناك هذه القوالب القبلية، وهذا يعني - بلغة الدين - استحالة المعرفة دون الإيمان. ولا تستطيع المعرفة أن تعطينا إلا ما تعطيه التجربة ومن هنا فهي لا تستطيع إدراك الموضوعات النظرية الصرفة التي هي من خصائص الإيمان كما يقتصر عمل العقل أساسا على التعامل مع التجارب الحسسية إلى تقوم المخيلة بتخزينها وأعطائها للذهن أولاً بأول.

والجدل الترنسندنتالي الذي يكون الجزء الأكبر من المنطق الترنسندنتالي هو جدل كاذب لا جدل حقيقي كما هو الحال عند أفلاطون وهيجل. أعنى أنه جدل لا يوصل إلى الحقيقة، يبين أن العقل بكل ما لديه لابد وأن يقع في متاهات لا خروج له منها. ولا تقوم الاستدلالات الجدلية على مقدمات تجريبية بل تجعلنا ننتهي من أشياء نعرفها إلى أشياء أخرى ليس لدينا عنها أي تصور، ومع ذلك ننسب إليها واقعا موضوعيا، وهذه الاستدلالات هي أقرب إلى السفسطة منها إلى الاستدلال، وهي

سفسطة ترجع إلى طبيعة العقل نفسه، ويقع فيها أكثر الناس حكمة. وتشمل الاستدلالات الجدلية، الاستدلالات الكاذب Paralogisme الذي يدعي الوصول إلى جوهر النفس، وتناقضات العقل الأربعة (هل العالم مخلوق أم لا ؟ بسيط أم مركب ؟ ..إلخ) التي لا يستطيع العقل أمامها شيئا ولا تجد حَلاً لها إلا في الإيمان، ومثال العقل (الله) الذي لا يمكن إثباته بالدليل الأنطولوجي[9] لأن الوجود لا يستنبط من الفكر أو بالدليل الكوني ولأنه لا يمكن إثبات الضروري من الحادث أو بالدليل الفيزيقي اللاهوتي الذي يثبت منظما للعالم لا خالقا له[10].

وهكذا ينتهي كانط إلى أن النفس والعالم، «والله» مثل للعقل أي موضوعات للإيمان، والعقل لايستطيع أمامها شيئا، وإن استطاع فإنه يقع حتما في الاستدلال الخاطئ والجدل الكاذب ويرفض في النهاية كل لاهوت يقوم على المبادئ التأملية للعقل.

وقد عرض كانط موقفه هذا في كتابات منفصلة في الفترة نفسها، ففي كتابه «المقدمات لكل ميتا فيزيقا مستقبلة يمكن أن تصير علمًا «سنة 1783م يدافع كانط عن التأليه Deisme، ويرفض انتقادات هيوم له التي لاتصدق إلا على البراهين، وعلى التشبيه وليس على الإثبات الإلهي Theisme نفسه؛ وذلك لأن كل معرفتنا لله تأتي عن طريق التمثيل، ويظل الله غير محدد لا يمكن النفاذ إليه. ويرى كانط أي مثل العقل هي التي تحرر العقل، وتحفظه من الوقوع في المادية والقدرية[11]. وفي «المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة»[12] سنة 1784م يؤكد كانط على أن الله والحرية وخلود النفس - موضوعات تتعدى حدود التجربة كما يؤكد في مقاله الصغير «ما التوجيه في التفكير؟»[13] أن ثبات وجود الله من مهام العقل في استعماله العملي في تشريعه للقوانين الخلقية، وبهذا المعنى لا يمكن تصور الله إلا بالعقل وحده لا من مصدر خارجي أو تعليم مهما كانت سلطنه، بل إن تصور الله هو الذي يضمن تطابق الظاهر مع خصائص الألوهية لأنه يجب إخضاع الظواهر للأخلاق عند كانط، والضامن للمعرفة كما هو الحال عند ديكارت في نظريته في «الصدق الإلهي».

2- العقل العملي وإرساء قواعد الإيمان

بعد نقد كل البراهين على وجود الله أصبح «الله» عند كانط مسلمةً من مسلَّمات العقل العملي[14] مثل خلود النفس أو كأحد مقتضيات الخير الأسمى، أو كمطلب Exigence من مطالب النفس الإنسانية، وتكون هذه المسلَّمة حلا لمتناقضات العقل العملي بين السعادة والواجب، فالله وهو الأفضل الواجد الأعظم قادر على أن يعمل طبقا للحرية والطبيعة على السواء. والله بعقله وإرادته علة الطبيعة وخيرها الأقصى أي أنه خالقها، والخير الأقصى الإنساني مقدمة للخير الأقصى الأولي، وهو «الله»؛ لذلك فإن تحقيق الخير الأقصى الإنساني ليس واجبا فقط بل ضرورة. ولا يعني هذا اعتبار وجود الله أساسا للإلزام الخلقي بمعنى أن الإلزام الخلقي يكشف عن الخير الضروري. وبما أن الواجب ليس افتراضا نظريا بل اعتقاد عملي يكون العمل لا النظر هو البرهان الوحيد على وجود الله. لا تستطيع الأخلاق أن تعلمنا كيف نكون سعداء بل تستطيع فقط أن تعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة، فإذا أضيف الدين إلى الأخلاق عرفنا كيف نكون سعداء حقا لأن الدين هو الذي يعطينا الأمل في السعادة، وغاية الله من الخلق ليست السعادة فقط، بل الخير الأقصى، وقد تحدث كانط من قبل سنة 1874م في «أسس ميتافيزيقا الأخلاق»[15] عن الله بوصفه الخير الأقصى مدعوما ذلك بآيات الإنجيل «لم تسميني خيرا؟، لا يوجد خير إلا الله وحده» (متى 19: 17) والله هو الكمال فينا الذي يبدو في حب الجار.

وفي محاضراته في التربية بين عامي 1776، 1787م[16] تحدث عن التربية الدينية للأطفال وتقديم الدين لهم في صورة أخلاق لا في صورة لاهوت لأن الطفل في مراحله الأولى لا يشعر بواجبه فكيف يشعر بواجبات الله؟ يخشى كانط من اللاهوت أن يرفضه الطفل، فيظل الدين عالقا بذهنه كمجموعة من المتناقضات يتركها إلى الأبد ويقع في اللامبالاة، أما التربية الخلقية فإنها تربط الدين بالطبيعة فيشعر الطفل بقانون الواجب، تقوم التربية إذن على نسبة كل شيء إلى الطبيعة ثم نسبة الطبيعة إلى الله، وفي الأخلاق يسلك الإنسان طبقا لإرادته، وفي اللاهوت

يسلك بدافع من الخوف أو الجزاء في صورة عبادات خرافية. يجب أن تسبق الأخلاق اللاهوت لأن الدين بلا أخلاق خرافة؛ لذلك يجب تعليم الطفل كراهية الرذيلة لا لأن الله حرمها، وحب الفضيلة لذاتها لا لأن الله أمر بها، ولايجب أن يذكر الله كثيرا حتى لا يدنس اسمه في شيء سواه، ويجب إعطاء الطفل أفكارا قليلة سلبية عن الموجود الأعظم حتى يعرف لِمَ يُصَلِّي الناس؟، ويقال له: إن الله يعتني بالمخلوقات حتى يصبح شفوقا بالحيوانات، ويتعلم ألا يحكم على الناس طبقا لعباداتهم؛ لأن الأديان في جوهرها واحدة بالرغم من اختلافها في الشعائر والطقوس حتى ولو أصبحت الأناشيد الدينية أفيونا للشعب (كما قال ماركس بعد ذلك)، كما يجب أن يكون لدى الطفل كتاب في التربية القانونية لأن القانون هو عين الله على الأرض.

3- ملكة الحكم والبراهين على وجود الله

وأخيرا يرى كانط أن الجلال في الطبيعة ما هو إلا مقدمة للغاية وأن الغاية هي الدليل الوحيد على وجود الله. فبعد أن فرق بين الجميل والجليل، وجعل الشعور بالجليل مقدمة للشعور بالجليل جعل الجليل مقدمة لإثبات وجود الله. فالله يبدو من خلال العواصف والأعاصير والهزات الأرضية عند كثير من الشعوب، وفي الشعور بجلال النفس عند المستنيرين الذين يفرقون بين الدين والخرافة[17]. وكان كانط قد عرض لذلك من قبل دراسته الصغيرة عن «ملاحظات حول الشعور بالجميل والجليل» قبل المرحلة النقدية، ورأى أن الجلال من وضع العناية الإلهية[18]. وينتبه كانط إلى أننا إذا وضعنا فكرة الله في الطبيعة لتفسير غائيتها ثم استخدمنا هذه الغائية للبرهنة على وجود الله – فإننا نقع في الدور؛ ولذلك تكفينا غائية الطبيعة حتى لا تخلط بين علم الطبيعة وتصور الله بوصفه غائية، فالغائية مقدمة للاهوت ولا تجد معناها الأخير إلا فيه.

ويفرق كانط بين نوعين من اللاهوت: اللاهوت الفيزيقي Theologie physique واللاهوت الخلقي Theoogie morale، فالأول يعتمد على الغائية في الطبيعة، والثاني

على الغائية في الأخلاق أي في النفس الإنسانية. ويسبق اللاهوت الطبعي اللاهوت الخلقي إذ ينتهي بنا الأول إلى علة أولى أو ماهية أولى دون أن يبرر لنا فكرة النهاية (أو الغاية) الأخيرة للكون لأن الأشياء التجريبية لم تتعد اللاهوت القديم إذن من ذهن الفنان لا من عقل الحكيم. أما اللاهوت الخلقي الذي يثبت أن الخير الأقصى هو غاية الإنسان القصور فيقوم على ملكة الرغبة، وعلى الإرادة الحرة الخيرة، ومن ثم يكون الإنسان من حيث هو موجود خلقي غاية الكون، ولما كان الله هو الغائية القصوى للكون، وهو الموجود الأعظم، العالم، القادر، الخير، العادل، الخير في كل مكان، تكمل الغائية الخلقية الغائية الطبيعية وتؤسس اللاهوت، وتنشأ لدى الإنسان عواطف خلقية ثلاث: العرفان بالجميل، والطاعة، والتواضع، وهذا كله أمام الشعور بالواجب، ومن ثم ينتهي اللاهوت الخلقي إلى اثبات موجود عاقل حر ويؤدي بنا إلى التسليم بعلة خلقية للعالم ليعطي لنا غاية قصوى مطابقة القانون الخلقي. ولا يقال: إنه يمكن الإستغناء بالقانون الخلقي عن الله لأن الله هو الضامن للأخلاق بمعنى أنه الدال عليها، ويكون اللاهوت الخلقي أقرب إلى الإثبات العملي منه إلى الإثبات النظري، إذ تكفي. الحجج النظرية للبرهان المنطقي إنْ للتمثيل أو للظن أو للفرض ولكنها لا تكفي لإثبات وجود الله (أو خلود النفس) الذي يحتاج إلى اقتناع خلقي. ولذلك لا يمكننا تصور الله إلا بالواجب أي الإيمان بتحقيق غاية وهو إيمان خلقي يقوم على الاعتقاد الحر، وهو طريق المسيحية «هذا الدين الرائع الذي استطاع ببساطته المطلقة إغناء الفلسفة بمفاهيم خلقية». ويحفظنا هذا الدليل الخلقي من الوقوع في الإشراقيات الغامضة Thesophie أو في تصور العالم تحت سيطرة الشياطين Demonologie أو أعمال إلالهة Theurgie أو في تحويل علم النفس العقلي إلى علم الروح Pneumatologie[19].

وقد أكد كانط هذا المعنى في كثير من مقالاته الصغيرة التي تدور كلها حول فلسفته في التاريخ. ففي سنة 1784م «في فكرة تاريخ شامل من وجهة نظر سياسة كونية»[20]. تظهر الغائية في التاريخ على أنها من عمل العناية الإلهية، وهي الفكرة نفسها التي أعلنها 1785م في مقالة عن «تحديد مفهوم الجنس البشرى»[21]. وفي سنة

1785م في تقريره عن كتاب هردر «أفكار لإقامة فلسفة لتاريخ الإنسانية»[22] يظهر الدين على أنه تحقيق لِخُطَّةٍ إلهية، ويتحدد تطور التاريخ مع العناية الإلهية. ويرفض تصور ابن رشد لوحدة الجنس البشري[23]، ويؤكد التطور من خلال الأفراد. وفي سنة 1786م في مقاله عن «فروض عن بدايات التاريخ الإنساني»[24] نظهر الغريزة على أنها صوت الله (التغذية، الجنس، الانتظار، العقل) ويتجه تطور التاريخ نحو الكمال، ويبدأ بالخير لأن الخير من صنع الله. ويختلف تصور الله حسب درجة تطور الشعوب، فيتصور البدو والرعاة مثلا «الله» على أنه السيد، كما يختلف التدين عند الشعوب حسب المناطق الجغرافية، فشعوب الشمال أقرب إلى التصديق والخرافة وشعوب الجنوب أقرب إلى التعصب (الأسبان) أو اللامبالاة (الفرنسيون). وقد يحزن الإنسان عندما يشعر بعدم تطابق العناية الإلهية والتاريخ (الشرور والآلام) ولكن يجب الرضا والجزاة ولا يجب إلقاء الأخطار على القدر حتى تكون لدينا الفرصة للرقى الكمال، وفي سنة 1788م في مقاله عن «استعمال المبادئ الغائية في الفلسفة»[25] يؤكد كانط من جديد أن الدراسة الغائية للطبيعة هي الطريق الوحيدة لمعرفة الله.

ثالثا- الدين في حدود العقل وحده

يقدم كانط مشروعه «الدين في حدود العقل وحده» في خطة ذات أربع مراحل: الأولى حلول مَبْدَأَيِ الخير والشر في الطبيعة الإنسانية، والثانية: الصراع بين مبدأَيِ الخير والشر من أجل السَيطرة على الإنسان. والثالثة: انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر وقيام ملكوت الله على الأرض والرابعة: العبادة الصحيحة والعبادة الباطنة تحت سيادة مبدأ الخير (الدين والكهنوت). ولو أن «كانط» لا يذكر صراحة أن خطته هذه تتم في الزمان لا أنها تصوير للخليقة منذ خطيئة آدم حتى فداء المسيح. ولم يظهر هذا التطور الزماني صراحة إلا عند هيجل ابتداء من دين الطبيعة إلى دين الفردية الروحية (وكلاهما دين محدد) حتى الدين المطلق في النهاية.

الدين والكنهوت

بعد حلول مبدأي الخير والشر في الطبيعة الإنسانية (اللحظة الأولى) ثم الصراع بينهما من أجل السيادة على الإنسان (اللحظة الثانية) ثم انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر، وإقامة ملكوت الله على الأرض (اللحظة الثالثة) تأتي اللحظة الرابعة والأخيرة من مشروع «الدين في حدود العقل وحده»، وهو الفرق بين العبادة الصحيحة والعبادة الباطلة، أو الفرق بين الدين والكنهوت.

يحاول كانط أوَّلاً تحديد معنى الدين. فالدين (بالمعنى الذاتي) هو معرفة كل واجباتنا على أنها أوامر إلهية (يمنع هذا التعريف تحويل الدين إلى معرفة ظنية أو إلى واجبات خاصة) والمصدر الذي أعرف منه هذه الأوامر الإلهية هو الدين الموحَى به Religion revelee، أما المصدر الذي أعرف منه الواجبات قبل أن أعرف أنها واجبات إلهية فهو الدين الطبيعى Religion naturelle ومن يعلن أن الدين الطبعي وحده هو الوحيد الضرورى من الناحية الخلقية أي أنه هو الواجب يكون عقليا Rationaliste فإذا أنكر كل وحي يعلو على الطبيعة يكون طبعيا Naturaliste، فإذا اعترف بالوحي دون أن يعتبر الإقرار بصحتة ضروريا يكون عقليا خالصا Rationaliste pur. فإذا اعتقد أن الإيمان به ضروري للدين الشامل يكون مؤمنا بما يعلو على الطبيعة Supranaturaliste فالعقلي لا يتعدى حدود الحكمة الإنسانية ولكنه لا ينكر إمكانية الوحي، والمعركة الحقيقية تقع بين العقلي الخاص والمؤمن بما يعلو على الطبيعة.

ومن حيث الجماعة الخارجية إما أن يكون الدين طبعيا يقتنع فيه كل فرد بعقله، وإما أن يكون علميا (تاريخيا) savante يقوم على العلوم التاريخية. ويمكن أن يكون الوحي طبعيا إذا أمكن فهمه بالعقل ومن ثم يكون الدين طبعيا موضوعيا وذاتيا موُحًى به، وينسى أنه وحي يعلو على الطبيعة، أما الدين العلمي التاريخي فهو الدين المحفوظ في الكتب المقدسة وفي المأثور وفي الكنيسة دون أن يظل دينا داخليا فحسب. ويحتوى الدين الموحَى به في داخله على مبادئ الدين الطبيعى، إذ إن كليهما يقوم

على العقل وعلى العقل المشرع للأخلاق، وبذلك يكون الدين الموحى به جانبين: جانبا طبيعيا وجانبا تاريخيا علميا.

فالدين الطبيعى هو الدين الخلقي، وهو تصور للعقل العملي تمثله الكنيسة الشاملة ممثلة الإنسانية كلها لا كنيسة مرئية يمثلها الموظفون والأجراء. الدين الطبعي هو الدين المفطور في القلب الذي لا يرتبط بأي علم تاريخي أو تنظيم وضعي أو مأثور، وعبادته هي مجرد نية القلب الخالصة لا واجبات خارجية تحددها نظم الكنيسة القائمة، والخطيئة فيه من عمل القلب لا من عمل الجوارح دون أي أمل كاذب أو تملق لله أو طلب مدح الجمهور وثنائه علانية. تتلخص واجباته في قاعدتين: قاعدة عامة وهي: واجبك دون أي باعث سوى قيمته المباشرة أي حب الله فوق كل شيء، وقاعدة خاصة وهي: حب كل فرد كما تحب نفسك أي جعل العلاقات الفردية في صيغة قانون عام وهاتان القاعدتان هما قوانين الفضيلة ووصايا القداسة. ولا يفعل الإنسان الواجب. فكانط مثل جويو Guyau لا يعترف بالجزاء ولكنه يعترف بالإلزام الخلقي الصادر من العقل، وجويو يجعله صادرا من دفعة الحياة. لا يحتاج الدين الطبعي إذاً إلى المأثورات القديمة أو العقائد الرسمية. وبتشبيهات الإنجيل يكون الدين الطبعي (العقل) هو الباب الضيق، ودين الكنيسة هو الباب الواسع، لا يدخل من الباب الأول إلا الفلاسفة، ويدخل من الثاني باقي الجمهور. أما الدين التاريخي فيحتاج إلى أبحاث العلماء في الكتاب المقدس والمأثورات والمعجزات والأسرار الإلهية دون الاعتماد على العقل، بل يعتمد على الإيمان المفروض بالوقائع والحوادث على التسليم بالعقائد من غير قيد ولا شرط، أي على إيمان العبيد لا على إيمان الأحرار، وتكون عبادته باطلة إذ ينفلت نظام الأخلاق، وما يكون وسيلة يصبح غاية، وتصبح العقائد التي لا يفهمها الفرد العادي بالعقل أو بالكتاب واجبا مطلقا فينتظر الإيمان انتظار العبد لصدقة السيد دون أن تكون لديه بواعث خلقية تحدد سلوكه، ويفرض موظفو الكنيسة هذه العبادة ويقضون على حرية الفهم والاعتقاد ويصرون على ربط المسيحية باليهودية، واعتبار اليهودية أصلا للمسيحية، وبذلك يقيمون دين الأخلاق على دين تاريخي مشكوك في صحة كتابه

(التوراة)، وتتحول المسيحية من شريعة القلب إلى دين تاريخي شعائري كاليهودية تقوم على التحقيق التاريخي والمعرفة التاريخية، ويطبقون المناهج نفسها على نشأة المسيحية وعلى تحقيق مصادرها التاريخية، مع أن المسيحية خرجت من فم المسيح مباشرة إلى قلوب المؤمنين. تحولت المسيحية إذاً من دين القلب إلى مسيحية تاريخية خلقتها الكنيسة والمجامع الكنسية. وقد أدى هذا الربط بين المسيحية واليهودية إلى طمس معالم المسيحية وسيادة الطابع اليهودى عليها، وقد تم ذلك على يد بولس فتحول دين الحب إلى شريعة القانون، وتحولت الروح إلى طبيعة، والأخلاق إلى عقائد. والبراءة إلى خطيئة، والمغفرة إلى لعنة، وتحول المضمون إلى شكل، أي أن بولس الذي أراد نصرة الدين الجديد ورفض الدين القديم انتهي إلى عكس ما قصد إليه، فطمس معالم الدين الجديد وطبعه بطابع الدين القديم. خلاصة القول أن كانط يدين المسيحية الرسمية التاريخية التي أدانها لوثر وسبينوزا من قبل والتي سيدينها كير كجارد من بعد، وينادى بالعودة إلى المسيحية القلبية وهي الدعوة البروتستانتية الأولى.

ينتهي إذاً كانط من مشروعه «الدين في حدود العقل وحده» إلى التفرقة بين الدين والكهنوت الدين هو دين العقل وهو لا يحتوى إلا على قوانين ومبادئ علمية ضرورية تثق بها ويوحى بها لنا العقل وحده، والكهنوت هو دين الشعائر والطقوس والمظاهر الخارجية التي تقرب من النفاق والنفعية، وتقع في الجهل والخرافة ويشمل الجنون الديني كل هذا، فالجنون الديني مجموعة من العبادات الباطلة تَدَّعِي إرضاء الله مع أنها ضد مقاصد الله وعبادته الحقة، ويقوم على أساس ذاتي وهو التشبيه والتجسيم عندما نصنع الله ثم نعبد ما صنعناه بأيدينا بالاحتفالات الشعبية والألعاب البهلوانية وأفعال الحواة كما كان الحال عند اليونان والرومان وغيرهم من الشعوب العريقة في الحضارة للتأثير على السماء ولتصفية النفس، وكلما ازداد العبث ازداد كمال الأخلاق وأعلن الناس إخلاصهم لله، والحقيقة أن من يفعلون ذلك تكون قلوبهم ضعيفة لا يقوون على ممارسة الفضيلة الحقة، ويعوضون هذا النقص الداخلي في هذه الشعائر الخارجية. الجنون الديني هو كل ما يفعله الإنسان

باستثناء العمل الصالح لإرضاء الله مثل تمتمة الشفتين وهز الرأس وإصدار الأصوات وحركات القيام والقعود ثم إغداق العطايا على الموتى وبناء القباب بالذهب والفضة التي يمكن استخدامها في منفعة البشر، فمن يعطي كل شيء لله على هذا النحو يفقد العالم نفسه. ولا فرق بين أشكال العبادة الباطلة بالرغم من اختلافها في الرقة والفظاظة، فالذهاب للكنيسة مثل الحج إلى أماكن قاصية، وتمتمة الشفتين مثل صوت الطاحونة، وكل ذلك انتظارا للفرج الإلهي، وهو ما تستطيع الإرادة الخيرة أن تحصل عليه بالطبيعة. كل المراسيم إذاً تبرير للنفس أمام الله ووقوع في الخرافة، وتجارة خاسرة لا يحتاج إليها الرجل الفاضل الذي يهتدى بنور العقل، ولا يمارسها إلا من يبغى مصلحة عاجلة من مدح أو تقرب أو زلفي أو تملق أو تعويض أو نفاق. ولا فرق بين المراسيم الدينية وعبادة الحيوانات والنباتات «الفتشية» Fetichisme وتصور القوى الوهمية التي تعلو على الطبيعة والإغراق في الوهم، وعلى هذا النحو يتحول الدين إلى الوثنية، والحرية إلى طغيان، والعقل إلى خرافة، مع أن الدين لا يحتاج إلا لعقل عملي وممارسة الفضيلة. الدين مسطور في القلب لا في المصاحف، ويظهر في السلوك الفاضل لا في الشعائر والطقوس.

ويفرق كانط بين التقوى والفضيلة، فالتقوى هي مخافة الله، أما الفضيلة فهي حب الله. يحتوي كلاهما على تصور موجود كامل، ولكن التقوى تتصوره مجسما والفضيلة تتصوره منزها. ولا يمكن اعتبار التقوى الغاية القصوى من الأخلاق بل مجرد وسيلة لتقوية أفضل شيء فينا هو الفضيلة. وإذا قدمنا العبادة على الفضيلة فإننا نعبد صنعا أن نتصور الله كموجود نرضيه لا بالسلوك القويم بل بالعبادة والتملق.

ويرى كانط أن الدين قد يتكيف حسب طبائع الشعوب وهو ما أقره سبينوزا من قبل في تكييف الوحي حسب خيال الأنبياء والمستقى الذهني للعامة والبيئة والظروف الاجتماعية[26]، فيغلب على اليهود طابع القانون الجنائي للمحافظة على طابعهم الشخصي وعلى عدم اختلاطهم بالشعوب الأخرى، ويغلب على الإسلام

الاعتزاز بالنفس، وهو الدين الذي لم ينتشر بالمعجزات بل بالانتصارات على شعوب عديدة وبممارسة الفضائل التي تحث على الشجاعة وقد يرجع هذا إلى التوحيد المجرد الذي كان سببا في تحرير المسلمين من عبادة الصور ومظاهر الوثنية، ويغلب على الديانة الهندية طابع الاستسلام والخنوع ويعطي للمسيحية أيضا الطابع الهندى نفسه كما تبدو في سلوك الفاسدين الذين لا يعرفون الفضيلة ولا يثقون بأنفسهم بل يلتجئون إلى مساعدات خارجية تفوق الطبيعة، ويظنون أنهم باحتقارهم لأنفسهم ينالون الحظوة عند الله مما يكشف عن عبوديتهم وضعفهم. أما الخضوع للقانون فمظهر من مظاهر القسوة والعزم.

ثم ينتهي كانط إلى إعلانه الأخير وهو أن الشعور هو المرشد الوحيد للإيمان طبقا للفكرة البروتستانتية عن الإيمان كصلة مباشرة بين الإنسان وبين الله بعد رفض التصور الكاثوليكي للتوسط بالكنيسة أو بالطقوس. ويعرف كانط الشعور بأنه إدراك يكون في ذاته واجبا، أما الذهن فهو الذي يحكم على السلوك إذا كان عادلا أو غير عادل، الشعور يدرك الواجب من حيث هو مطلق لا شك فيه أو أحتمال أي أنه هو الحكم الخلقي على نفسه، أما الذهن (وهو في حالة العقل العملي) فهو يحكم على الأفعال من حيث تطبيقها للقانون.

أما قاضي محاكم التفتيش الذي يحكم على المؤمنين بالإلحاد والزندقة والكفر والمروق عن الدين فإنه لا يحكم شعوره لأنه لا ضمير له مع اعتقاده بأنه يقوم بتنفيذ الإرادة الإلهية وما أُوحِيَ إليه من فوق الطبيعة. ولكن هل يكون من يحكم على إنسان بالموت مؤمنا حقا؟ ليس من العدل انتزاع الحياة من إنسان بسبب عقائده الدينية لأن إرادة الله خيرة، ولا تملي إلا الخير (وقد فَدَى ابنَ إبراهيمَ بكبشٍ عظيم) ومن ثم فإن كل ما يقوم على تاريخ أو كتاب أو عقيدة لا يكون إلا ظنا؛ إذ يأتي الحكم من البشر ويظن أنه من الله، ويحدث الشيء نفسه عندما يفرض رجال الكنيسة بعض العقائد التاريخية على أنها مبادئ للإيمان، ومن ثم يكون رجال الدين لا ضمير لهم لأنهم يفرضون على المؤمنين عقائد لا يقتنعون بها هم أنفسهم.

وينتهي كانط في ملاحظاته الأخيرة بعد تأكيد حركة الفكر والإيمان إلى إثبات حرية الإرادة ورفض الفضل الإلهي؛ إذ يستطيع الإنسان الحصول على الخير بنفسه طبقا لقوانين الحرية أي طبقا للطبيعة دون الاستعانة بالفضل الإلهي، ففكرة تدخل خارجي من فوق الطبيعة في إرادتنا الحرة ضعيفة كانت أو قوية، أو مقاصدنا الخلقية، صادقة كانت أم أقل صدقا - فكرة لا يمكن ضمان صحتها أو حدوثها بالفعل ولا يمكن الاعتماد عليها أو تأييدها؛ لأن السلوك الخلقي لا يُعْزَى إلى إرادة خارجية بل إلى قوى الإنسان نفسه فهي فكرة متعالية يجب الابتعاد عنها كالابتعاد عن المعجزات والأسرار، بل إنها فكرة متناقضة لأنها تعني مساعدة الإنسان في حريته وهي في الحقيقة تسلبه إياها ومن ثم فهي فكرة خادعة مضرة بالدين في حدود العقل وحده. ويظن بعضهم أن عبادة القلب تحتاج إلى مظاهر حسية فيحتاج عقد العزم وصدق النية في الخارج في اجتماعات عامة في أيام معلومة إلى صلاة جماعية (الكنيسة) ويحتاج نقلها إلى الخلف دخول أعضاء جديدة في جماعة (العماد) ويتطلب إدماج الجماعة في جسد واحد مادي ومعنوي بعض الشكليات العامة (القداس) وكل ذلك، باستثناء النية الصادقة، عبادة الأشياء يظنها هؤلاء طرقا للفضل الإلهي. فما يظنه بعضهم وسائل للفضل الإلهي هو في الحقيقة وهم خادع. فالصلاة تعبير عن تمنيات لموجود لايحتاج إلى مثل هذا الإعلان لأن الطريق إليها هو تحقيقها بالمجهود الشخصى وتحقيق أوامر الله كواجبات. قد تثير فينا الكلمات النية الصادقة، ولكنها مجرد وسيلة يتخذها الناس غاية، الصلاة الحقيقة هي التأمل في الكون والارتفاع بالروح حتى تفقد الكلمات معناها، والتردد على الكنيسة عبادة علنية تتحول إلى وثنية وتنقلب إلى عبادة شخص أو صور أو تماثيل وتوهم بفضل إلهي خاص لكل فرد أو لكل جماعة. والتدشين الرسمي للدخول الكنيسة أول مرة (العماد) هو فرض اعتقاد على طفل أو صبى لم يبلغ بعد سن الرشد، ومن ثم فهو عمل لا قدسية فيه ولا إرشاد، فيرفض كانط طقس العماد كرفض لوثر وكيركجارد له. أما تكرار الذهاب إلى الكنيسة للقداس فهي فرصة تعطى لرجال الدين لتكوين طبقة قاهرة متعجرفة على المؤمنين تدعى وحدها امتلاك وسائل

الفضل الإلهي ورفع الخطايا. وينهي كانط الكتاب بهذه العبارة: «إن رفع الخبايا لا يؤدي إلى السلوك الفاضل ولكن السلوك الفاضل هو الذي يؤدي إلى رفع الخطايا».

الموقف الديني لكانط في المرحلة الأخيرة

إذا كان كانط قد حاول في المرحلة النقدية الوصول إلى دين فلسفي ووصل إلى ذلك بالفعل في المرحلة النقدية عندما جعله مرادفا للأخلاق ثم درس الدين القائم بالفعل وحوله إلى أخلاق كذلك في «الدين في حدود العقل وحده» فإنه في المرحلة الأخيرة اقترب من إيمان البسطاء أو كما يقول المسلمون: إيمان العوام، وأنف من هذا التبرير العقلي الذي كان يقوم به طيلة حياته.

قد تكون هذه المرحلة تطورا طبعيا من القنوت إلى العقل ثم إلى القنوت من جديد، وقد تكون انعكاسا لإيمان شيخ يودع الحياة أو قد تكون نوعا من التصوف العقلي التأملي الذي اشتهر به الإيمان الذي ظهر بوضوح عند مَنْ تأثروا به من الشعراء مثل جوته وشيلر، أو من الفلاسفة مثل شلنج.

وقد ظهرت بوادر هذه المرحلة الأخيرة قبل «الدين في حدود العقل وحده» بسنتين عندما نشر مقالا صغيرا سنة 1791م عن فشل جميع المحاولات في العدل الإلهي[27] يؤكد فيه وجود الشر في العالم، وينقد كل المحاولات التي تنكر الشر وتجعل منه مجرد سلب أو نقص أو تدرج في مراتب الكمال دفاعا عن حكمة الخالق ضد نقد العقل لها. يرى كانط أن للعقل حدودا لا يستطيع أن يتعداها ومن ثم تفشل كل المحاولات لتبرير الشّر في العالم باسم العدل الإلهي سواء الشر المطلق الذي لا تسمح به أية حكمة أو ترغب فيه كغاية أو وسيلة، أو الشر المشروط الذي قد ترغب فيه الحكمة كوسيلة، لا كغاية، أو الشر الناتج عن عدم التوازن بين الخطيئة والعقاب، وينتهي كانط إلى تأكيد وجود الشر في العالم الذي لا يمكن تبريره عقلا باسم العدل الإلهي، وبذلك ينفصل عن ليبنتز كلية. وفي سنة 1794م كتب كانط مقالاً صغيراً عن «نهاية كل شيء»[28] أو إن شئنا «غاية كل شيء» يبين فيه أن غاية كل شيء في هذا العالم هي نهاية أو نهاية كل شيء في هذا العالم هي غايته، والبقاء

لله وحده، أي أنه يقضي على الزمان ويثبت الخلود، ويلتجئ كانط إلى أساطير العهد القديم مثل صعود آليا إلى السماء أو إلى مشاهد من رؤيا يوحنا L,Apocalypse. وفي «مشروع السلام الدائم» سنة 1795م[29] يطالب كانط بإنشاء يوم للشكر والغفران يسأل فيه الله العفو عن الجنس البشري لما اقترفه من آثام في الحروب، وهو مظهر من مظاهر العباده التي رفضها كانط من قبل، ولو أنه يظل على ولاء لأفكاره الأساسية من إثبات للغائية في الطبيعة كمظهر للعناية الإلهية وتأكيد لشريعة القلب واستغلال الفلسفة وتصور «الله» أبا للإنسانية. وفي سنة 1797م في كتابه «الانثروبولوجيا من وجهة النظر البرجماتية»[30] يفسر العقائد تفسيرا رمزيا خاصة عقيدة التثليث، وينحو بها نحوا كونيا شيئيا (المسن، الشاب، الطفل) كما يفعل الصوفية، وفي «المنطق» الصغير الذي كتبه سنة 1798م يجعل الدين حلاً لمشكلة «ماذا آمل؟» كما يظل الله وخلود النفس خارج نطاق التجربة كمسلمات للعقل العملي، ويظل الله غير معروف إلا سلبا، وتظل قضايا اللاهوت عملية لا نظرية[31]. ويعتبر «نزاع الكليات» الذي كتبه كانط سنة 1798م[32] أهم دراسة عن الدين كتبها كانط في المرحلة الأخيرة بدافع فيه عن الاتهامات التي وجهت إلى «الدين في حدود العقل وحده». ويسترسل كانط في التفسير، ويجعل التأويل هو الوسيلة لحل التعارض بين كليتي الفلسفة واللاهوت أي الإيمان العقلي والإيمان التاريخي. ويضع المبادئ الثلاثة الآتية:

1- تفسير النصوص التي تحتوي على بعض العقائد النظرية، والتي تتعدى حدود العقل بالعقل وتترك النصوص التي تعارض العقل العملي.

2- ليس للعقائد التي نؤمن بها أية قيمة في ذاتها، ولا يكون الشك فيها خطيئة لأن الدين هو العمل الذي يجب أن يكون أساس كل اعتقاد.

3- العمل نتيجة للفعل الخلقي وليس نتيجة لأثر خارجي، ويجب تأويل النصوص التي تحتوي على تأكيد مثل هذا الأثر. وفي مخطوطاته التي تركها[33] يظهر كانط الحقيقي خاصة في المجموعة الأولى. تظهر فكرة الله ملحة عليه يستعيد بها كل

فلسفته النقدية ومواقفه الدينية ويذكر سبينوزا في كل فقرة، يتخذه نموذجا للتأمل الصوفي والاتحاد بالله، وتختفي مثل العقل الثلاثة شيئا فشيئا، تختفي النفس، ولا يبقى إلا الله والعالم، ثم يختفي العالم ولا يبقى إلا الله كما هو الحال في كتاب «الأخلاق» لسبينوزا» وكأن كانط قد وقع في حالة من الجذب الصوفي تجعله يردد دائما «الله موجود، الله موجود».

على أي حال يبقى الجزء الرابع من «الدين في حدود العقل وحده» الذي يفرق فيه كانط بين الدين والكهنوت أو بين الأخلاق والعبادة دليلا على موقف كانط التقدمي الذي يجعله بحق من زمرة فلاسفة التنوير.

❋ ❋ ❋

1 - Kant, La religion dans les lemites de la simple raison,trad. I, Gibelin, 2eme ed., vrin paris,1952 .

2 - Qelques considerations, sur l optimisme, p. 59-67 .

3 - Des differentes races humaines, p 52 .

4 - Recherhe sur l evidence des principes de la theologie naturelle et de la morale, p 59 .

5 - Annonce du programme des lecons de M.E. Kant Durant le semester d,hiver, 1765-66, p 72 .

6 - La dissertation de 1770, p 37-8 , 69-78 .

7 - Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur negative, p 117-122 .

8 - on L,uniquement fdeposs ible. d,unedemonstrat ion de l,existence de Dieu, 92 .

9 - انظر كتابنا: نماذج من الفلسفة المسيحية ص118-130 .

10- لم تنشأ تفاصيل نقد كانط للبراهين على وجود الله، فقد أوفاها الدكتور عثمان أمين في مقاله عن «نقد العقل الخالص»، تراث الإنسانية المجلد الأول ديسمبر 1961م.

11- الترجمة العربية ص192-194 / Prologomenes, p 143-50 et p 154, .

12- Premiers principes metaphysiques de la science et de la nature, p 21 .

13- Fondements de la meta physique des moeurs, p 98, 115-8 et -72-4 .

14- Reflexions sur l,education, p 83, 138 et 142-6 .

15- Observations sur le sentiment du beau et du sublime , p 28 .

16- Critique du jugement, p 90-1 .

17- Critique du jugement , p 187-9, 201 .

18- Idee d une histoire universelle de point de vue cosmopolitique, p 78 .

19- Definition du concept de race humaine, p 133 .

20- Compte-rendu de Herder Idees en vue d une philo, De Ihistoire de Ihumanite , p 44 .

21- Ibid., p 125 .

22- Conjectures sur les debuts de l histoire humaine , p 156 et 16 .

23- sur iemploi des principes teleologiques dans la philo , p 175 et 203 .

24- انظر مقالنا المشار إليه في تراث الإنسانية، قضايا معاصرة، ج2 .

25- كان الكتاب في الأصل أربع مقالات، نشر الأول منها في «مجلة برلين الشهرية».Berliner Monastchrift في أبريل سنة 1793م ثم أكمله كانط بالمقالات الثلاث التالية.

26- Sur l,insucces de tous les essays de Theodice, p 195-214 .

27- La fin de toutes choses , p 53-217 .

28- Projet de paix perpetuelle, p 28 .

29- L,Anthropologie de point de vue pragmatique, p 50 .

30- Logique , p 25,28,66,76 et 98 .

31- Le conflit des facultes, p 42-54 .

32- Opus postumum, p 1-49 .





أسئلة العقل الدينيّ وأدواره

صابر الحباشة ◆

من إشكاليات العقل الدينيّ

إنّ الإشكاليات التي تطرحها علاقة العقل بالدين منذ عصر النهضة إلى اليوم، كثيرة جدّا ومتشعّبة، بعضها تاريخيّ يقوم على ضرب من الجدال المزمن: أولوية العقل على النقل أو النقل على العقل، وبعضها الآخر مستحدث دعت إليه شواغل الفكر العربيّ الإسلاميّ المعاصر رغبة في تطوير عقل إسلاميّ قادر على التفاعل الإيجابيّ مع الراهن، دون التضحية بالموروث أو الرفض القاطع لمنجز العقل الغربي الذي بلغت كثير من تجلّياته سمة الكونية. وليس التوفيق الذي تجنح إليه كثير من المقاربات المعتدلة بمطلب سهل، ولا هو بالإجراء الذي يمكن أن يحسم الإشكاليات العالقة.

وفي هذا السياق المحفوف بمزالق الاطمئنان إلى الحلول الجاهزة يبقى التحدي قائما وهو: كيف يلتزم العقل العربي الإسلامي بخطاب يُحسن قراءة الواقع ويُجيد التعامل الإيجابيّ معه، دون أن ينبتّ عن الأصول الحضارية التي تشكّل الهوية الوجدانَ النابضَ في صميم هذا العقل؟ كيف يغتنم معاصرته، دون أن يتحوّل إلى مجرّد مرحِّل أو مُهجِّر أو مستورِد لإشكاليات الآخر، نحو أفقه الخاصّ، حداثيًّا، أو مجرّد مجترٍّ، خالع للأبواب المفتوحة، تراثيّا؟

◆ باحث وأكاديمي من المغرب .

وتأتي بعض المحاولات التأويلية لعرض مقترحات تحاول كشف سبل تجريب إعمال العقل، خارج التشرنق داخل عقول قطاعية (العقل الفقهيّ، العقل العلميّ، العقل التقنيّ / الأداتيّ ...) أو داخل مناهج ومدارس مؤطّرة (المنهج الإبستيمولوجي، المنهج الإيديولوجي، المنهج البنيويّ ...) وتتأسس هذه المحاولات، التي نعتقد أنها مشاريع تفكير غير منجزة أو غير مكتملة، بقدر ما تطمح إلى التموقُع على بساط الواقع العقليّ العربيّ الإسلاميّ، الذي يشهد زخما من المحاولات المتفاصلة والمتناشزة، والتي يغلب على كثير منها استباق النتائج دون صبر على اختبار المناويل التي تُتخذ لفحص المعطيات الواقعية والفكرية. ولعلّ من آفات الأطروحات الفلسفية المجرّدة المعزولة عن الأبعاد المتشابكة للظاهرة العقلية، أنها تركن إلى حلول لفظية، لا تؤازرها مسوغات واقعية تنزِّل الطرح على أرض الواقع، خصوصا وقد أضحت المنظومات الفكرية متواجلة بعد سقوط القطبية الثنائية سياسيا وأيديولوجيا، وذوبان الكيانات القُطرية الضيقة، اقتصاديّا.

وقد قامت نظريات تحليل الخطاب على مطارحة النصّ البشريّ وفق رؤى اجتماعية وتداولية متعدّدة، وكان للنصّ الدينيّ حيّز مهمّ في التنظير لتحليل الخطاب ودور حاسم في قراءة الممارسات النصّية التطبيقية التي تباشر النصّ الدينيّ قراءةً وتأويلا.

والناظر في مجمل مشاريع الفكر العربيّ الإسلاميّ الحديثة يقف على حضور مبحث العقل حضورا لافتا، ويكفي استعراض بعض العناوين لمعرفة كثافة ذلك الحضور؛ فمن «اغتيال العقل»[1] إلى «نقد العقل» و«بنية العقل» و«تكوين العقل»[2] ... ومرورا بـ«في نقد العقل الإسلاميّ»[3] و«مفهوم العقل»[4] ... ووصولا إلى «نقد نقد العقل»[5] و«التكوثر العقلي»[6]،. والقائمة طويلة. هذا الحضور الغزير للعقل في العناوين يعكس نظرة إلى حاجة الممارسة الفكرية في الفكر العربي الإسلامي إلى تنظيم الخطاب حول العقل في أشكال مُمَنهجة، سواء اتخذت لها مشاريع تعود إلى مرجعية غربية كانطية[7] تحديدا، أو حاولت تأسيس «الإسلاميات» مجالا معرفيا عصريا على أنقاض المناهج الاستشراقية[8]، أو جعلت وُكدها تأصيل العلاقة بين الفكر والواقع

اعتمادا على رؤى تختلج فيها الكليات الإسلامية التراثية بجناحيها النظري والعمليّ، مع الربط بالواقع المعيش[9].

ولعلّ مقاربات تحليل الخطاب الديني قد وظفت، رغم الاختلافات التي تشكل رؤاها، مناهج تأخذ بأسباب الحداثة وتقيم جسورا بين العقل الإسلامي والعقل الغربي. والملاحظّ كثيرا من العلوم (اللسانيات – علم الأديان المقارن – الأنثروبولوجيا – الهرمينوطيقا – النقد الثقافي – الفينومينولوجيا – المنطق – علوم المعرفة، ...) تتضافر في رسم المنهج المتبع لتحليل العقل في الخطاب الديني، ولكن المحاولات ظلت رهينة تعميم مفرط، في حالة القراءات التي تحمل مشاريع كبرى، أو جزئية مجهرية لا تتجاوز مدوّنة محدودة، وهو ما يبرز – فيما نرى – الحاجة إلى إقامة مشاريع مؤسسة على أعمال فرق بحث متعددة الاختصاصات توظف مختلف العلوم التراثية والحديثة في العلوم الإنسانية لمقاربة العقل في النص الديني بشكل يؤدي إلى تحقيق رؤية أقرب ما تكون إلى التكامل والموضوعية.

ولعلّ تفكيك العقل في النصوص التراثية، تفكيكا معرفيا وتداوليا لم يتمّ، فيما نعلم، إلا بشكل جزئيّ[10].

يبدو مشروع زرع بذور العقلانية في الخطاب الدينيّ، المولّي وجهه نحو أفق التراث، ينغلق عليه ويكتفي به اكتفاء مرَضيّا أمرا ضروريا لمواكبة الطفرة العلمية والثورة التكنولوجية غير المسبوقة في هذا العصر ولإعادة التوازن للعالم الإسلاميّ المتجاوز لصدمة الحداثة والمرتهن بها، في آن واحد. قيم الحداثة التي لا مناص منها: العقل / العلم / القانون، هي أثافي التقدم. وما تناقض معها من سلوك أو فكر، يجب أن يُعاد النظر فيه جذريا، فنحن لا نستطيع أن نعيش الحاضر برؤية ماضوية خالصة ولا بأفق استشرافي مستقبليّ محض.

من أدوار العقل في الخطاب الدينيّ

الملاحظ أنّ النص القرآني قد أفسح المجال للباحثين كي يقفوا على البعد العمليّ في العقل، بدلالة عدم ورود صيغة (عقل) الاسمية في القرآن، بل ورد في صيغ

فعلية، وهذه أمارة على أنّ العقل الإسلامي فاعلية عملية وحدث متجدّد وليس حدّا مغلقا أو سورا عاليا لا يتوفر عليه إلا نخبة أهل العلم[11] كما توحي بذلك المقاربات التي تجعل النص ذا وجهين أحدهما مكشوف للعام وثانيهما خفي لا يدركه إلا أهل النظر والعلم. فحرية التأويل قد أتاحت قدرا من المشاعية أو قل: ضربا من الديموقراطية المعرفية التي عززتها حركة الطباعة الحديثة ووسائل الإعلام الرقمية، وإن كان ذلك الزخم فعالا من الناحية الكمية لا من الناحية الكيفية بالضرورة.

والناظر في النصوص القديمة يجد ملخّص صورة العقل فيها أنه:

- أداة غريزية (وهو ما يعرف بالعقل المحض والنظري، وفق التسمية الكانطية).
- ما توفره هذه الأداة الغريزية وتلك الطاقة الإدراكية من حصيلة معرفية وخبرة وفكرة ويسميها بعضهم «العقل المكتسب» فهو نتيجة العقل الغريزي (العقل التجريبي والعملي، وفق النسق الكانطي).

وكما هو معلوم، في الأدبيات الإسلامية فإنّ العقل ميزة الإنسان، إذ يمثل قدرته على الإدراك والتميز والتمحيص. وتشتد أهمية العقل في ربطه بالنصّ الدينيّ[12] حيث يضطلع العقل بمهمة مركزية تنحصر في استحصال المعنى من النص المركزي واستقراء الجزئيات والأدلة التفصيلية للأحكام فضلا عن استنباط الأصول الكلية والقواعد العامة التي تحقق المصالح العامة وتمثل المقاصد العامة للشرع.

ويتمثل دور العقل من زاوية نظر أخرى، في كونه «مناط التكليف» بخطاب الشارع طلبا (الأوامر) أو كفّا (النواهي) أو تخييرا أو وضعا لأنّ التكليف خطاب، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محالٌ (المجنون[13] - الصبيّ).

واللافت أنّ النظرة الكلاسيكية في الحضارة العربية الإسلامية أنها كانت تصنف العلوم إلى علوم شريفة (علوم الدين) وعلوم دونها مرتبة (هي العلوم الدنيوية)، حتى وصل الأمر إلى تناف بين الحاجيات الواقعية والتهافت على العلوم الدينية، سواء كانت النيّة صادقة في التقرّب إلى الله أو غير ذلك (رغبة في تحقيق مكاسب دنيوية من «صنعة» الفقه و«حيله»، في عصور الانحطاط)، حتى اشتكى عالم، يُرمى،

حداثيّا، باللامعقول، هو أبو حامد الغزالي (ت505هـ)، من أنك تمرّ بمدينة فيها ستون فقيها يختصمون في الفروع ولا تجد سوى طبيب واحد.

هذا الفصل بين العقل الدينيّ الفقهيّ الطاغي والعقل النظريّ المجرّد الذي ينظر في المصلحة في حدّ ذاتها – هو الذي أوقع المسلمين، مع وجود أسباب واعتبارات أخرى كثيرة، طبعا، في التخلّف العلميّ والتكنولوجيّ، وهو ما عجّل بالاستعمار بمختلف أشكاله لعلّ أقساها «الغزو الثقافيّ».

ولا يخفى أنّ العقل مثلما ينتج العلوم والمعارف النظامية النسقية (الرياضيات – الميتافيزيقا – النحو – الفلك – الفيزياء – الطبّ ...) ينتج أيضا المعارف الخيالية أو النصوص الأدبية، ولعلّنا أحوج ما نكون إلى دراسة إنتاج العقل الخياليّ، دراسة تخرج من إطار التقابل الضديّ بين العقل والخيال (وتشكيلاته المختلفة سواء أكانت صورا حلمية أم أساطير أم خيالا علميا أم تهويمات شعرية، ...)، وذلك عبر مراجعة العلاقات المتشابكة التي تقوم في بعض نواحيها على حصول تغذية راجعة بين العقل الواعي والعقل اللاواعي، أو بين الواقع النفسي والواقع الموضوعي، في حياة الأفراد والمجتمعات، خصوصا عبر الاستفادة من منجز تحليل اللاوعي الجمعيّ الذي قامت عليه دراسات التحليل النفسي اليونغي[14].

وفي التقاليد العربية الإسلامية، نجد دور العقل الاضطلاع بمهمّة التأويل، بوصفه وقوفا على المعنى الأوّل، أو رجوعا إلى ذلك المعنى الأوّل. «فالمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ»[15].

وقد ورد لفظ «التأويل» 17 مرّة في القرآن الكريم[16] وأما السلف فقد استعملوا لفظ التأويل بمعنيين الأول هو التفسير، تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التفسير والتأويل بهذا الاعتبار مترادفين أو متقاربين، واستندوا في ذلك إلى ما ورد في السنة حيث دعا الرسول لابن عباس أن يعلمه الله التأويل؛ ولذا استعمل الطبري لفظ التأويل بمعنى التفسير نفسه. والمعنى الثاني للتأويل عند السلف هو معناه القرآني أي المآل والعاقبة والمصير[17].

فالخطاب الشرعي له مستويان تأويليان :

أ - التأويل بما هو فهم للمعنى، فهذا قد حدد الشرع ضوابطه التي هي قواعد التفسير.

ب - التأويل بما هو إدراك مباشر للحقيقة الخارجية للشيء. فما أطلعنا الله عليه من موجودات. فنحن نعرفه بالسمع والبصر والفؤاد في حدود ما تعين من كيفياته، فقد بين الله لنا تأويله، وهذا لم يعد متوقفا في إدراكه على مصطلح المجاز[18].

ويمكن أن نتخذ نموذجين لمعالجة بعض أنماط حضور العقل في الفكر الإسلاميّ قديما اعتمادا على مقاربة الحارث المحاسبيّ من جهة وعبد الرحمن بن خلدون من جهة أخرى، دون أن يكون المقصد من اختيار هذين النموذجين سوى تفكيك حضور العقل دون ربط ذلك بخصوصية المنزع السلوكيّ أو المنهج التاريخيّ، المعتمدين لدى كلّ منهما على التوالي.

العقل في نصوص التصوّف المبكّر

ينتمي الحارث المحاسبيّ (ت243هـ) إلى تيار التصوف الإسلامي المبكّر[19]، قبل طغيان النزعة الطرقية في الأزمنة المتأخرة، والطريف أنّ كتابه «فهم العقل» يجعلنا نراجع المسلّمات التقليدية التي تجعل قراءة العلاقة بين التصوف والعقل هي علاقة قطيعة، نظرا إلى رواج العرفان ومخاصمة البرهان، حسب تلك النظرة التجزيئية... ولكننا لا نقع في القراءة المضادة التي تقوم على وسم النص الصوفي - عموما - بعقلانية طلائعية، تجاوزت حدود العقل الفلسفيّ القروسطي وجنحت عبر التمدّد الغنوصي إلى توسيع مدى العقل، وهذه النظرة موغلة في رفع لواء مناقضة القراءة التقليدية، دون أن يكون بديلها موضوعيا.

وقد رأينا أن نباشر نصّا للحارث المحاسبي، يتعلق بتعريف العقل عنده. فقد أورد بعد الديباجة التقليدية من بسملة وإحالة على المؤلّف وتصدير المتن بعنوان الباب «باب مائية (= ماهية) العقل وحقيقة معناه»، ما يلي:

«سألتَ عن العقل ما هو؟ و إنّي أرجع إليك في اللغة، والمعقول من الكتاب والسنّة وتراجع العلماء فيما بينهم بالتسمية ثلاثة معانٍ:

أحدها: هو معناه، لا معنى له غيره في الحقيقة.

والآخران اسمان جوَّزتهما العربُ إذ كانا عنه فعلا، لا يكونان إلاّ به ومنه، وقد سمّاها الله -تعالى- في كتابه وسمّتها العلماء عقلا.

فأمّا ما هو في المعنى في الحقيقة لا غيره: فهو غريزة وضعها الله -سبحانه- في أكثر خلقه لم يطّلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطّلعوا عليها من أنفسهم برؤية، ولا بحسّ، ولا ذوق، ولا طعم. وإنّما عرّفهم الله إيّاها بالعقل منه.

فبذلك العقل عرفوه، و شهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به من أنفسهم بمعرفة ما ينفعهم ومعرفة ما يضرّهم»[20].

يحافظ الحارث المحاسبي في هذا المقطع على منهجية واضحة حدّد فيها موضوع القول وهو ماهية العقل، و منهج الإجابة: وهو التطرّق إلى المعنى اللغويّ ثمّ المعنى الاصطلاحي.

وقد حصر المؤلّف معاني العقل في ثلاثة. اعتبر أحدها هو المعنى الحقيقي، أمّا الآخران فاعتبرهما اسميْن «جوّزتهما العرب»، و لعله بذلك يشير إلى توسّع اللسان العربي و افتنانه في التعبير عن «العقل» بألفاظ و أسماء أخرى له أُردفت به. و قد بيّن المحاسبي علاقة تلك الأسماء بمعنى «العقل» الحقيقي إذ قال: «كانا عنه فعلا، لا يكونان إلاّ به ومنه». فالاسمان الآخران للعقل يتصلان به، وهو بالنسبة إليهما أصل عنه يصدران، وسبب عنه ينتجان و مادّة عنها يتولّدان.

نستنتج من هذا المقطع معالجة ضمنية لقضية دلالية مهمة تتعلّق بظاهرة الترادف ويبدو وعي المؤلّف بهذه المسألة شديدا إذ لم ينكرْ جريانَ الخطابات في معاملة اسميْ العقل الآخريْن معاملة المعنى الحقيقي، ومن ثمَّ فالمحاسبي لا يُلغي الترادف، و لكنه لا يقول به لما في ذلك من خطر على عملية الحدّ التي هو بصددها. فمعلوم أنّ الترادف يتناقض مع إجراء الحدّ المنطقي الذي يشترط فيه أن يكون جامعا مانعا.

حدّ العقل

إذا نظرنا في حدّ العقل تبيّن لنا من المقوّمات والشروط التي وضعها المؤلّف في

حدّه العقل – أنّه رمى من خلالها إلى إخراج ما قد يشترك مع العقل في التعريف، من ذلك الخبر والنقل والحدس والحسّ.

فهو يقول عن العقل: «هو غريزة وضعها الله –سبحانه– في أكثر خلقه لم يطّلع عليها العباد بعضهم من بعض، و لا اطّلعوا عليها من أنفسهم برؤية، ولا بحسّ ولا ذوق، ولا طعم. وإنّما عرّفهم الله إيّاها بالعقل منه»[21].

فالناظر في البنية التركيبية للمقطع السابق يتبيّن قيامه على إثبات ونفي وحصر.
الإثبات: العقل: غريزة وضعها الله –سبحانه– في أكثر خلقه.
النفــي: العقل / الغريزة:
– لم يطّلع عليها العباد بعضهم من بعض: نفي النقل، الخبر،...
– لم يطّلعوا عليها من أنفسهم:
– لا برؤية: نفي الرؤية
– ولا بحسّ: نفي اللمس
– ولا بذوق: نفي الذوق
– ولا بطعم: نفي الطعم
الحصـر: العقل / الغريزة: عرّفهم الله إياها بالعقل منه.

فالخلاصة، أنّ للعقل أداةَ إدراك و موضوعَ إدراك بتوسّط الذات الإلهية، وضعا لا دخل للبشر فيه.

فالمحاسبي يتحدث عن عقل «طبعي» و لكنه لا ينفي عنه الزيادة والتدرّج في المعاني المكتسبة، يقول: «فالعقل غريزة يولد العبد بها ثم يزيد فيه معنى بعد معنى بالمعرفة بالأسباب الدالّة على المعقول»[22].

فإذا أردنا أن نتبيّن آلية المحاسبي في استنباط هذا الحدّ، أمكننا الوقوف على كون الرجل اتخذ مراجع ذكرها في بداية النصّ (اللغة / المعقول من الكتاب و السنّة) ولذلك نراه يرفض بعض الأقوال التي تحدّ العقل لأنّها لا تستوفي الاستجابة لمراجع المحاسبي إذ بعضها يكتفي بإرضاء مرجع واحد هو اللغة دون أن يوافق الكتاب

والسنّة، ينقل المؤلّف ذلك قائلا:

«وقال قوم من المتكلمين: (العقل) هو صفوة الروح، أي خالص الروح.

واحتجّوا باللغة فقالوا: لبّ كلّ شيء خالصه. فمن أجل ذلك سُمّيَ العقلُ لُبّا. وقال الله -عزّ وجلّ-: ﴿إنّما يتذكّر أولوا الألباب﴾ (سورة الزمر، من الآية9) يعني أولي العقول.

ولا نقول ذلك إذا لم نجد فيه كتابا مسطورا ولا حديثا مأثورا»[23].

فالمحاسبي لم يفتتن بالجانب المجازي في حدّ هؤلاء المتكلّمين الذين نقل عنهم. غير أنّه لا يرفض كلّ قول استعاريّ في العقل إذ ينقل قولا لا يُردفه برفض بل يسكت عنه (والسكوت علامة الرضا):

«وقال قوم: (العقل) هو نور وضعه الله طبعا وغريزةً، يُبْصَرُ به ويُعبَّر به. نور في القلب كالنور في العين، وهو البصر.

فالعقل نور في القلب، والبصر نور في العين»[24].

ولعل تنكير «قوم» وعدم نسبتهم إلى المتكلمين، بل بناء استنتاج على قولهم يبدأ بالفاء يستخلص من قولهم قولا يقوم على المماثلة و القياس والقلب، لممّا يدعم قبول المحاسبي لهذا التعريف على ما فيه من استعارة تمثّل العقل بالنور، و لّما كانت هذه الاستعارة من الاستعارات القرآنية، فقد وافق عليها المؤلّف ضمنيا و ارتضاها، فضلا عن كونها تدعم أحد فروع حدّه، وهو فرع نفي الحسّية لأنّه قول يقوم على توازٍ بين الحسّ والعقل:

العقل نور في القلب

البصر نور في العين

فهو قول يعزز تقابل العقل مع الحسّ رغم محاولة التشبيه التي لا يخفى طابعها التفسيري. ودون أن نفيض القول في منزلة النمط الاستعاريّ في وضع الحدود، وكيف أنّ الرؤية التقليدية التي كانت تقوم على الفصل الباتّ بين لغة المنطق

الصوري (الصناعي) وهي مجرّدة أحادية الدلالة، ولغة المنطق الطبعي وهي مجازية متعددة الدلالة، قد أزاحها تصوُّرٌ يرى تراكُبَ اللغتين عدم انفصام إحداهما عن الأخرى وإن تميّزت كلّ منهما بسمات تمييزية ضرورية من أجل إيجاد توازن بين النمطين، ومن ثمة، فلا حاجة لنا إلى أن نبرز مكانة الاستعارة في الخطاب العلمي (والمنطق من العلوم، فهو «آلتها»). فلا غرابة أن تقتحم الاستعارة مجال وضع الحدود. وإن كان المحاسبي قد كان مستجيبا لمنطق عصره، فتحاشى الصيغ الاستعارية عند وضعه حدّ العقل، ولم يوردها إلاّ في معرض الشرح و التبسّط والتفسير. فلا يسوّغ لنا استسهال الخروج بأحكام تجافي الواقع كأن نزعم أنّ خطاب المؤلّف إرهاص بالزواج بين لغة المنطق الجافّة و لغة الاستعارة بما يجعل هذه الأخيرة تحوز قدرا من الاعتراف كانت محجوبة عنه في نطاق التصوّر الكلاسيكي.

غير أنّ الدارس لا يعدم مع ذلك إمكانية وضع افتراض منهجي يتمثل في القول بأنّ المحاسبي إذ لم يمتنع عن إيراد أقوال استعارية يمتّن بها تصويره لحدّ العقل، إنّما استند إلى ما توفّره الصيغة الاستعارية من نزعة حجاجية – صحيح أنّها أدنى درجة من الطابع البرهاني الذي يقوم عليه الحد المنطقي – ولكنها نزعة تسهم في توطين النفس على قبول ما اجترحه المؤلف من تصميم للحد المنطقي. فتكون وظيفة الخطاب الاستعاري تجسير الفجوة بين المجرّد والمحسوس بتقريب الأوّل من الثاني، مع العلم أنّ حجاجية الاستعارة تكون – في هذا السياق – في خدمة الحدّ المنطقي[25].

العقل في القراءة الخلدونية

أولى ابن خلدون (ت 808هـ) العقل أهمية خاصّة في «مقدمته»؛ إذ يقول، مبيّنا بعض أدواره:

«العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال»[26]. ويقول، مبيّنا أنواعه:

«فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته»[27]. ويواصل قائلا: «هذه المعاني التي يحصل بها ذلك لا تبعد عن الحس كل البعد ولا يتعمق فبها الناظر، بل كلها تدرك بالتجربة وبها يستفاد؛ لأنها معانٍ جزئية تتعلق بالمحسوسات وصدقها وكذبها، يظهر قريباً في الواقع، فيستفيد طالبها حصول العلم بها من ذلك. ويستفيد كل واحد من البشر القدر الذي يسر له منها مقتنصاً له بالتجربة بين الواقع في معاملة أبناء جنسه، حتى يتعين له مايجب وينبغي، فعلاً وتركاً»[28]. إلى أن يستخلص قائلا: «(...) وهذا هو العقل التجريبي، وهو يحصل بعد العقل التمييزيّ الذي تقع به الأفعال. وبعد هذين مرتبة العقل النظريّ الذي تكفّل بتفسيره أهل العلوم (...)»[29].

فالعقول تنقسم إلى:

1- عقل تمييزي: يقع في مرتبة دنيا بما أنه يضطلع بالتمييز بين الإنسان والحيوان.
2- عقل تجريبي: يقع في منزلة وسطى بما أنه ينظم الحياة الاجتماعية للإنسان.
3- عقل نظـري: يقع في مرتبة عليا بوصفه أرقى ملكات الإنسان.

ولعلّنا لا نجانب الصواب إن زعمنا أنّ هذا التجريد للعقل الإنسانيّ يقرّبنا من القراءة الفلسفية للعقل البشريّ باعتباره سيرورة تاريخية وليس معطى سلفا في شكله النهائي، وإن كان هذا التأويل يطرح إشكاليات عويصة منها العقل هل هو مِنَّة إلهية أم هو تطوّر بيولوجيّ أو طفرة ارتقائية خلال العصور؟ ولعلّ مقاربة سبينوزا (وغيره) في تقسيم وجود الإنسان إلى الإنسان الصانع والإنسان المفكر، ليست بعيدة عن مثل هذا التصوّر. ولكن هذه القراءة تظلّ محض حدس فلسفيّ غير مدعوم بأدلّة عقلية؛ ذلك أنّ علماء الأنثروبولوجيا والباليونطولوجيا ما زالوا يدرسون البقايا التي تم العثور عليها، ويقارنون الجماجم القديمة، ويستخلصون منها تطوّر السلالات البشرية...

أمّا حضور الدين في العقل، فمتضمَّن منذ العقل التمييزيّ لدى ابن خلدون[30]، وإن لم يصرّح بذلك صراحة، ولكنّ التكليف الدينيّ مرتبط بالتوفّر على عقل يتسامى به الإنسان عن المرتبة الحيوانية، ولا يشترط هذا التكليف التوفّر على «عقل نظري»، فقط العلماء هم المطالبون بأن يتسموا بطاقة الاستنباط واستخراج الأحكام، أمّا عامّة المُكلَّفين فلا يُقرَّر في حقّهم هذا الشرط. بل إنّ صاحب «المقدّمة» يتحدّث عن «الطبيعة الفكرية التي تميّز بها البشر بين سائر الحيوانات»[31].

وينطلق ابن خلدون من تصنيف ضمنيّ، تقوم عليه المنظومة المعرفية التقليدية، يتمثل في تصنيف الناس إلى عامّة وخاصّة، قائلا: «فليرجع الإنسان إلى أصوله وليكن مهيمناً على نفسه ومميزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته فما دخل في نطاق الإمكان قبله وما خرج عنه رفضه وليس مرادنا الإمكان العقلي المطلق فإن نطاقه أوسع شيء فلا يفرض حداً بين الواقعات، وإنّما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء فإنا إذا نظرنا أصل الشيء وجنسه وصنفه ومقدار عظمه وقوّته أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه»[32].

يلاحظ الناظر في هذا المقطع كيف يحتوي النظر الخلدوني للعقل مؤشرات المنطق التقليدي، من حضور الجهات (الممكن - الممتنع) وألفاظ التصنيف المنطقي (جنس - صنف - الحكم - الأحوال)، فضلا عن التساوق الجليّ بين (الوقائع والمادّة). غير أنّ اللافت أنّ ابن خلدون يتبنى الرؤية التقليدية لمَلَكة العقل التي تتكامل مع «مستقيم الفِطرة»، وفي هذا ربط لأواصر التعريف والإجراء بين العقل في التصور الكلاسيكي والعقل في التصور الإسلاميّ، حيث يكون التلاؤم تامّا بين العقل الصريح والفطرة السليمة (المستقيمة). فالنصّ الخلدونيّ حصيلة استصفاء ونتاج تهجين عالٍ تمّ انطلاقا من مرجعيتين إحداهما فلسفية يونانية تحديدا[33]، والأخرى شرعية عربية إسلامية، ترى في الإسلام «دين الفطرة»[34].

ولم يتخلّف ابن خلدون عن مقاربة العقل من زاوية فيزيولوجية: «ثم يؤديه الحس المشترك إلى الخيال، وهي قوة تمثل الشيء المحسوس في النفس كما هو مجرد عن المواد الخارجة فقط. وآلة هاتين القوتين في تصريفهما البطن الأول من الدماغ: مقدمة للأولى، ومؤخرة للثانية. ثم يرتقي الخيال إلى الواهمة والحافظة فالواهمة لإدراك المعاني المتعلقة بالشخصيات كعداوة زيد وصداقة عمرو ورحمة الأب وافتراس الذئب. والحافظة لإيداع المدركات كلها متخيلة وغير متخيلة، وهي لها كالخزانة تحفظها لوقت الحاجة إليها. وآلة هاتين القوتين في تصريفهما البطن المؤخر من الدماغ: أوله للأولى، ومؤخره للأخرى. ثم ترتقي جميعها إلى قوة الفكر. وآلته البطن الأوسط من الدماغ، وهي القوة التي يقع بها حركة الرؤية والتوجه نحو التعقل، فتحرك النفس بها دائماً لما رُكّب فيها من النزوع إلى التخلص من درك القوة والاستعداد الذي للبشرية»[35]. طبعا لا غرابة في أن يكون هذا الوصف مشوبا بالنظرة التقليدية للنفس ومنسجما مع العالم حسب التقسيم الأرسطيّ، ومُطعَّما بالرؤية الإسلامية في تقسيم الكائنات (ملائكة - بشر - شياطين، ...) ولكنّ مجرّد استدعاء البُعد العضويّ في هذه المقاربة يُعدُّ إرهاصا بمقاربة معرفية للفكر البشريّ التي مازلنا نقع على مقاربات فلسفية جديدة لها إلى يومنا هذا، رغم تقدّم علم تشريح الدماغ والأعصاب[36].

وقد نظر ابن خلدون في شروط القبول العقليّ للأخبار، فقال: «ولقد عدّ أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ و تأويله بما لا يقبله العقل وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية لأنّ معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط»[37].

فالعقل الخلدونيّ، يلخّص الرؤية «الرسمية» للعلوم الإسلامية[38] بما فيها المجال التداوليّ المعرفيّ والأخلاقي الذي يحكم النظر في المسائل الدينية والدنيوية. فالعقل «آلة» تعصم من قبول الخبر المؤوَّل تأويلا يعارض المعقول، الديني والعُرفي. ويبرز في نصّ ابن خلدون الإلحاح على العلوم المشكّلة للمنظومة الإسلامية (التعديل

والتجريح)، وهي من خصوصيات النقد النصّيّ للمتن فضلا عن «علم الرجال» في نقد السند، في العلوم الإسلامية المتنوعة، مع اختلاف بينها في درجة التشدد أو التساهل، باختلاف طبيعة النصّ المنقود، ومجال النظر، فبعض المواضيع أكثر حرجا من بعض؛ ومن ثمة نلاحظ أنّ المنظومة التراثية تراعي في نقل النصوص الداخلة في التشريع، يقظة خاصة وتستوجب احتياطا شديدا، أمّا ما عدا ذلك من نصوص تاريخية سردية وأدبية، فقد تمّ التساهل في رواتها[39].

ومن وجوه العقلانية الخلدونية، تبيُّنُ «حدود العقل» وعدمُ الانسياق إلى الحماسة في «عقلنة» الإيمان بالنبوات، يقول: «وبهذا يتبيّن لك غلطهم في وجوب النبوّات وأنّه ليس بعقليّ وإنّما مدركه الشرع كما هو مذهب السلف من الأمة»[40]. ولعلّ هذه الواقعية في التعامل مع المباحث العقدية توقفنا على عدم تغليب العقل «المتديّن» أو الهاجس «التبشيري» عند صاحب المقدمة. ولا يتحرّج ابن خلدون من الفصل المنهجيّ بين المأخذ الدينيّ لمبحث النبوة والإدراك العقليّ لمثل هذه الظاهرة الدينية، من حيث عدم تطويع الآلة العقلية لتستوعب المبحث في نوع من «المداهنة» العقلية، كثيرا ما يجنح لها الإيديولوجيون، تحت مسمّيات موضوعية زائفة. فلعلّ ابن خلدون باشر – من خلال مقاربته «التنويرية» – «العلمنة» الإيجابية، التي لا تفصل قطعيا بين الدين والعقل كما لا تشترط الإلحاد المنهجيّ معيارا حاسما في توخّي الموضوعية عند قراءة النصّ الدينيّ، بل تحسن المسايرة وتُحكم التعايش بين المنظورين الشرعيّ والوضعيّ، دون أن يُدخل أحدهما الضيم على الآخر، مع احترازنا من تسرّب بعض الاختلال أحيانا إلى الرؤية الخلدونية، التي أفلحت في تأسيس «علم العمران» على مبادئ عقلية موضوعية، ولكن اعترتها بعض حالات الفشل، في تطبيق هذه الرؤية الخصبة عند تدوين «كتاب العبر»، أي خلال الممارسة التفصيلية لهذا التأطير النظريّ العقلانيّ الرائد. فكيف نتجاوز هذا الانفصام بين موضوعية التنظير وإسفاف التطبيق، أحيانا؟ وكيف يكون العقل ضابطا للتأويل دون أن يتجاوز حدوده، التي كشفتها الفلسفة النقدية، وحتى النظرة الدينية، مع الفارق؟

في نقد العقل الدينيّ وقراءاته

نقف انطلاقا من قراءة تجليات العقل الديني في التراث على جملة من الملاحظات – النتائج:

1- لم يكن المنطق الحدّيّ التقليديّ الذي سيطر على الفكر القروسطيّ، ليُسعفَ ابنَ خلدون – ولا غيره – ممّن كان ينتمي إلى هذه الدائرة الإبستيمولوجية، بأن يرسم للعقل مسارا يتجاوز الإشكاليات المطروحة في عصره. والواقع أنّ المنطق الأرسطيّ ظلّ مهيمنا إلى حدود عصر الأنوار تقريبا، ولم تبدأ خلخلة بنيته المعرفية فعليا إلا مع بناء العقلانية الديكارتية (رغم الزعم بالمشابه الكثيرة مع شكّ الغزالي!) لنسق منطقيّ حديث تطوّر ليُعرف فيما بعد بمنطق القضايا، فلم تعُد هذه الآلة العقلية طوْع أمر المتكلّمين يستعملونها للاستدلال على وجود الخالق ...

ولعلّ سياق الفلسفة الغربية الحديثة الذي شهد تنابذات شتى في مقاربة الشأن الدينيّ، من إيمان محوط بالشك المنهجيّ (ديكارت)، إلى قتل الإله (نيتشه)، مروراً بالإلحاد (ماركس)، ... قد جعل العقل الدينيّ الغربيّ يشهد زعزعة شديدة عمّقتها الثورات الدينية المصاحبة (كالفين ولوثر، ...). ولم يكن فكر مشاريع النهضة العربية بمعزل عن قراءة هذه الأطوار والمراجعات، فتمّت محاولات إعادة النظر في العقل الدينيّ انطلاقا من نفي المسبقات الإيديولوجية، في سبيل الوصول إلى تشخيص دقيق لهذا العقل. ولا نظنّ أنّ هذه المحاولات قد بلغت مرتبة الانتظام الإبستيمولوجيّ الذي يجعلها تصل إلى منزلة النسق الفكريّ المتكامل.

2- العقل هو مرجع التأويل الواقعيّ (إذا قبلنا بالطرح الهيغليّ الذي يعتبر أنّ كلّ ما هو واقعيّ فهو عقليّ، وكلّ ما هو عقليّ فهو واقعيّ) وإن جنح الأصوليون إلى اعتبار «العقل الشرعيّ مقدّما على العقل الاستدلاليّ»[41]، إذ يرون أنّ كلّ دليل للعقل الاستدلاليّ معارض للعقل الشرعيّ يُعلم بطلانه بالعقل الاستدلاليّ نفسه[42]. فالعقل الدينيّ يلتفّ حول الحقيقة الواقعية من جهة ادّعائه الوصاية

على المقاصد النبيلة للشريعة. ومن ثمّة تبدو دائرة التأويل محكمة الإيصاد، وإن تراوح القول بإغلاق باب الاجتهاد بين الخفوت والتصريح، وأحيانا قد تسقط دعاوى التجديد تحت ضغوط الالتزام بـ«عدالة السلف» أو «التأصيل الشرعيّ»، وهو ما قد يؤدّى إلى:

أ - حصول تجديد في الخطاب الدينيّ لا يتجاوز الشكل والعرَض، ولا يظهر من خلاله احترام العقل الحديث المتنوّر والقادر على المقارنة، إذ عندما يجدّ الجدّ يتمسّك الفقيه باتباع سمت القدامى أو أصحاب السلطة «أولى الأمر»، وهو ما يجعل التحالف مناقضا لتطلعات العبور نحو التغيير الفعليّ، على النحو الذي مارسته النظريات والممارسات الفلسفية المادية (من تأويل الواقع إلى تغييره)، وهو مطلب متجدد في كلّ عصر، عندما تتناقض أو تتعارض النصوص والوقائع.

ب - ظهور شطحات تأويلية تنأى عن المنطوق والمفهوم وعن المرجع والمقصد، بوصفها أعمالا ارتدادية تحتجّ على الإقصاء بممارسة دور القراءة «المتهافتة»، تشويها لآلات الفحص العلميّ التي يلمّ بها الفقهاء، الذين فرض عليهم منطق العصر الانفتاح على علوم جديدة.

ج - عدم تطوير خطاب دينيّ يحترم العقل المعاصر، ويحقّق الاستفادة المطلوبة ممّا تمكّن منه وسائل الإعلام الحديثة (كالتلفزيون والأنترنيت) من انتشار واسع، عبر استهداف جمهور أوسع، ولكن ظلّ الخطاب الدينيّ أبعد ما يكون عن الالتزام الشموليّ، يطرح القضايا الجزئية، يحسن رفع الشعار ويعجز عن ابتكار الحلول... فقد أصبح الخطاب الدينيّ الفقهيّ عموما، مفرطا في تشرذمه، ولم تتعدّ دوائر الاجتهاد حدود نفر قليل، لا يسمع بأعمالهم إلاّ نفر قليل أيضا. فهذا تحدٍّ جديد على الخطاب الدينيّ: كيف يحترم عقل المشاهد المتعلم - الملمّ بعلوم عصرية - حتى لا يشعر بالنشاز، وقد رحُبت أبواب العلم والواقع.

3- لعلّ من مقومات نجاح العقل الديني العربي الإسلامي أن يتخلص من عقدة الفصل بينه وبين العقل الغربي، بوصفه آخر، دون أن يكون في ذلك دعوة إلى تحقيق تطابق وهميّ بين العقلين، وانطلاقا من نقد العقل الغربي في معالجته لمسألة الدين، يمكن وضع تصوّر يتجاوز هذا الانفصال الجائر بين المرتكز العلميّ والمرتكز العقديّ في سبيل تطوير إنسان مسلم إيجابيّ لا يعيش انفصاما حادّا بين التعاليم والواقع. ولا يعني نقد العقل الغربي الركونَ إلى عقل قروسطيّ يفصل بسذاجة بين الفكر وآلات العصر معتبرا أنّها متمايزة أنطولوجيّا، ومن ثمة فيمكن أن نستدعي التكنولوجيا ونستبعد العلوم والعوائد «الضارّة»، وهذا البتر بين العلم ونتاجاته، ليس جائرا فحسب، بل هو يسهم في بلورة عقلية تستمرئ المغالطة وتُشَرْعِنُ الفصَام. ومثلما نرفض البتر الجائر، ننأى بأنفسنا عن الربط الساذج القائم على ضرب من التمويه، حيث يعمد المفسرون إلى ربط نتائج العلم الحديث بأقوال دينية نصية مستخرجة من الكتاب والسنّة. وهذا السلوك قد يحقق تعويضا نفسيا عن التخلف عن ركب الإنتاج العلمي والتكنولوجي، ولكنه يؤدّي إلى حالة من العطالة، والسلبية والإرجاء؛ لأنّنا نجعل النصّ مهيمنا على الواقع، ولا نستفيد حتى من منجز الفكر المقاصديّ الرائد[43] الذي حفـّز على نبذ الاحتكام إلى تكبيل السلوك في تسلّطات جزئية، في سبيل الانطلاق في رحابة الكون، انطلاقة عقلية منهجية.

4- العقل الدينيّ في الإسلام لم يحظَ بقراءة فلسفية محضة[44]، بل كانت مقاربات العقل الدينيّ غير بعيدة عن التوصيف الدينيّ للعقل، سواء أقصدنا بالنعت «الدينيّ» نصوص الوحي أم نصوص التأويل، أي الواقعة كوسيط بين النصّ وبين الناس. وأسباب هذا «النقص» تعود إلى بقاء الأفق الفلسفيّ محشورا في زاوية الوافد، القادم في الأصل من قوم وثنيين، لو كان فيهم خير لوحّدوا الله! فضلا عن التعامل الانتقائيّ الذي مارسه علماء الكلام والمتصوّفة والفقهاء، مع المنطق، وهو من علوم الفلسفة، فقد استعملوه أو نبذوه، حسب المتاح المعرفيّ وأفق التقبّل، دون أن يكون ثمّة تعليل مقنع لهذا الاجتزاء أو لذلك الرفض. ولم تكن العلوم

الفلسفية مطروحة إلا عند علماء دين قلائل، كالقاضي ابن رشد الحفيد، وهو الذي مثّل علامة مفارقة مميّزة، رغم عدم انفصاله عن الإرث الأرسطيّ. ولعلّه يمثّل حالة نادرة «للزواج» بين الفلسفة وعلم الكلام، وبعد محاولته، رضخ الفكر الإسلاميّ إلى عقل نصوصيّ اتهم من يدرس علوم الفلسفة بالزندقة.

* * *

1 - عنوان كتاب لبرهان غليون.

2 - هذه عناوين بعض كتب محمد عابد الجابري، وله أيضا «العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية»، وجميعها صادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

3 - أحد كتب محمد أركون.

4 - عبد الله العروي، ضمن سلسلة مفاهيم: مفهوم التاريخ، مفهوم الحرّيّة.

5 - هذا عنوان لجورج طرابيشي، ناقدا للجابري.

6 - هذا عنوان أحد كتب طه عبد الرحمن، وله أيضا كتاب: تجديد المنهج في تقويم التراث، وينقد في فصوله الأولى مشروع الجابري.

7 - يمكن اعتبار مشروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي، النسخة العربية للأطروحات الكانطية في نقد العقل المحض ونقد العقل التجريبيّ.

8 - لعلّ مشروع محمد أركون يدخل في هذا التوصيف.

9 - إشارة إلى بعض كتب أبي يعرب المرزوقي «منزلة الكلي في الفلسفة الإسلامية» و«إصلاح العقل في الفلسفة العربية».

10- انظر: صابر الحباشة، من آليات تحليل الخطاب، مجلة جذور، النادي الأدبي الثقافي، جدّة، السنة9، العدد22، 2005، ص325-336 .

11- نشير هنا إلى احتكار المعرفة في العصور الوسطى، من قبل الخاصة: فلاسفة وفقهاء ومتكلمين.

12- إشكالية العقل والنقل من الإشكاليات المغلوطة ومن المسائل التي أعيت الخصوم في تاريخ الحضارة الإسلامية.

13- نحتاج في سياق الحضارة العربية الإسلامية إلى دراسة فلسفية أنثروبولوجية على غرار ما صنعه ميشيل فوكو في السياق الغربي، عبر قراءة أركيولوجية لافتة.

14- نسبة إلى كارل غوستاف يونغ، تلميذ فرويد الذي انشق عنه، وإليه يُنسب مفهوم اللاوعي الجمعيّ.

15- سعيد بنكراد، مفاهيم في السيميائيات، موقع سعيد بنكراد على الإنترنت.

16- فريدة زمرو، التأويل عند ابن تيمية، موقع سعيد بنكراد على الإنترنت.

17- المرجع نفسه.

18- المرجع نفسه.

19- يقول عنه الجابري: إنه «رائد التأليف في أخلاق الدين»، انظر العقل الأخلاقي العربيّ، ص199.

20- الحارث المحاسبيّ: «باب مائية العقل وحقيقة معناه»، ضمن: «العقل و فهم القرآن»، تحقيق حسين القوتلي، دار الكندي / دار الفكر، ط2، 1978م، ص 201-202.

21- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

22- المصدر نفسه، ص205.

23- المصدر نفسه، ص204.

24- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

25- في هذا السياق، لا نذهب مذهب نظرية الأعمال اللغوية، في تحليلها للاستعارة، إذ يشير بلانشيه (Blanchet) إلى أنّ سورل (Searle) يعتبر «أنّ الاستعارات لا تشتغل بالضرورة وفق التشابه، خلافا لما يزعمه فهم شائع للظاهرة» و يضيف قائلا: «كما أنّ الاستعارات لا تعمل أيضا بتفاعل دلالي مع كلمات أخرى لقول يشتغل على معنى حرْفيّ». علما أنّ سورل يقترح عدّة مبادئ لاختراع الاستعارات و لتحليلها تحليلا صائبا، فضلا عن أنّ الاستعارة عنده تشمل المجاز المرسل و الكناية.

(انظر: Philippe Blanchet:la pragmatique:d'Austin à Goffman, Paris,Bertrand-Lacoste,1996,p-p.37-43)

26- ابن خلدون، المقدمة، ص265.

27- ابن خلدون، المقدمة، ص271.

28- ابن خلدون، المقدمة، ص271.

29- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

30- يعتبر عبد الله العروي أنّ العقل عند ابن خلدون «مجرّد آلة ذهنية تتصرّف في المحسوسات لحساب النفس»، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، ط3، بيروت / الدار البيضاء، المركز الثقافيّ العربيّ، 2001م، ص186.

31- المرجع نفسه، ص344.

32- ابن خلدون، المقدمة، ص92. والملاحظ أنّ بعض الباحثين ربط ربطا طريفا بين إسهام ابن خلدون في «إصلاح العقل» وإسهام الشاطبي في «مقاصد الشريعة»، يقول هذا الأخير: «الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول لأنها لو نافتها لم تكن أدلّة للعباد على حكم شرعي ولا غيره .. ولأنها لو نافتها لكان التكليف بمقتضاها تكليفا بما لا يطاق...» (الموافقات، ج2، ص27). انظر عدنان محمد زرزور، ابن خلدون وفقه السنن، ضمن أبحاث مؤتمر ابن خلدون «الفكر الخلدوني وخطاب الإصلاح»، البحرين، مايو 2006م، ص155.

33- لا نهتم، في هذا السياق، بطرائق عبور العقل اليوناني إلى السياق الحضاري الإسلامي، سواء عبر الترجمة أو الشرح، ...

34- فقد ورد في موطإ مالك: «و حَدَّثَنِي عَنْ مَالِك عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنْ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– قَالَ: كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ كَمَا تُنَاتَجُ الْإِبِلُ مِنْ بَهِيمَةٍ جَمْعَاءَ هَلْ تُحِسُّ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ الَّذِي يَمُوتُ وَهُوَ صَغِيرٌ قَالَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا عَامِلِينَ». وفي صحيح البخاري، من حديث أبي هريرة: «قَالَ النَّبِيُّ –صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ– مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ كَمَا تنتج الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾الْآيَةَ».

35- ابن خلدون، المقدمة، ص41.

36- من ذلك مقاربة جون سيرل (John Searle) الواردة في كتابه العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعيّ، 2000م. انظر ترجمة الفصل الرابع بعنوان: كيف يعمل العقل: القصدية، ترجمة سعيد الغانمي، مجلة العلوم الإنسانية، البحرين، العدد12، 2006م، ص - ص371-397. ويبيّن سيرل أنّ الاعتقادات تقتضي شروط إشباع، أي شروط حقيقة، كما أنّ لها اتجاهات ملاءَمة من العقل إلى العالـَم لأنّ هدفها يكمن في أن تمثّل الكيفية التي توجد عليها الأشياء. ولعلّ هذا الفيلسوف يذكّرنا بما أشار إليه القدامي من مطابقة الأعيان لما في الأذهان.

37- ابن خلدون، المقدّمة: الكتاب الأول في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحصر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب.

38- بقطع النظر عمّا يلاحظه بعض الباحثين من شدة الاحتكاك بـ«الغرب» ويدعوه «الثغورية» وهي تلك الخصيصة التي تسم إبداع الغرب الإسلامي في الفكر الفلسفي التاريخي (ابن خلدون) والأصولي (الشاطبي). انظر عدنان محمد زرزور، ابن خلدون وفقه السنن، ضمن أبحاث مؤتمر ابن خلدون «الفكر الخلدوني وخطاب الإصلاح»، البحرين، مايو 2006م، ص155.

39- محمد القاضي، الخبر في الأدب العربيّ، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، 1998م.

40- ابن خلدون، المرجع نفسه.

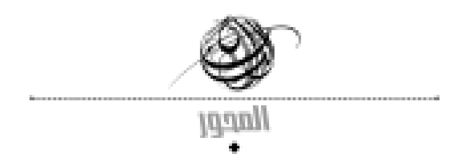
41- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص164.

42- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت / الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1994م، ص378.

43- بدءا بـ«موافقات» الشاطبي ووصولا إلى كتابيْ «مقاصد الشريعة» لكلّ محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي، حديثا.

44- عقد ابن خلدون بابا في «المقدمة» أسماه «في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها»، ودحض أهمّ مقالات الفلسفة اليونانية في الإلهيات، رغم اعترافه بثمرة لهذا العلم تتمثل في «شحذ الذهن في ترتيب الأدلّة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة، والصواب في البراهين»، وهو بذلك يمارس ما ادّعيناه من تعامل انتقائيّ مع المنطق.





العقل والإيمان في الإسلام

محمد السماك ◆

يقوم الإيمان في الإسلام على قاعدتين أساسيتين هما الحرية والمسؤولية. فالإنسان حرّ في الاختيار. وهو محاسَب أمام الله عن خياراته. فقد أرسل الله الرسل ليرشدوا الناس الى الحق وليس لإكراههم عليه. وللإنسان أن يختار بين الرشد والغيّ. وما كان له أن يفعل ذلك من دون أن يُعْمِلَ عقله الذي خلقه الله فيه؛ ولذلك لا محاسبة لمن لا عقل له.

وقد فرّق القرآن الكريم بين مرتبة الإسلام التي هي الإقرار، ومرتبة الإيمان التي هي التصديق، لقوله -تعالى- : ﴿قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يَدخُل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا يَلِتْكُمْ من أعمالكم شيئاً إنّ الله غفور رحيم﴾[1]. ثم عرّف الإيمان بقوله : ﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون﴾[2].

فالمؤمنون، كما تصرّح هذه الآية، ليسوا أولئك الذين أقرّوا بأن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسوله الله وحسب، وإنما هم الذين زادوا على إقرارهم هذا بأن صدّقوا بوحدانية الله ورسالة رسوله تصديقاً طرد الريب من نفوسهم، فجاهدوا في سبيل الله جهاداً لم يقتصر على الجهاد الأصغر الذي هو الجهاد بالروح والمال، بل تعدّاه إلى

◆ باحث من لبنان .

الجهاد الأكبر الذي هو جهاد النفس. فصحّ بذلك وصفهم بالصادقين، إذ بلغوا المعرفة التي تخوّلهم عبادة الله كأنهم يرونه، تلك العبادة التي هي الإحسان واليقين، وهي المرحلة العليا في الدين الحنيف[3].

ولأن العقل هو أساس الحرية، والحرية هي أساس الإيمان، فلا بد من التوقف أولاً أمام موقع الحرية في الإسلام.

من حيث المبدأ هناك عبارة مأثورة للإمام علي عليه السلام يقول فيها: «رَبِّ مَن أعطيته العقل فماذا حرمته ؟.. ومَن حرمته العقل فماذا أعطيته ؟..»

وإذا كان لا إيمان لمن لا عقل له، فإن كل تكليف شرعي يسقط حكماً عن المختل عقلياً.

في الأساس فإن الكلمتين (العقل والاعتقال) مشتقان من مصدر واحد. فيُقال عَقَلَ البعير، أي جمع قوائمه بحيث يجعله غير قادر على الحركة. وفي الأثر، أن أعرابيّاً جاء إلى رسول الله ﷺ وترك ناقته من دون أن يربطها .. ولما عاد إلى حيث تركها لم يجدها .. فحزن واضطرب. ولما بلغ الأمر رسول الله، قال الرسول للأعرابي: اعقلها – أي اربطها – وتوكل على الله.

ويُقال لغةً إن العاقل هو الذي يعتقل لسانه، ويصونه عن الزلاّت. وأن العقل يسمى عقلاً لأنه يكبح جماح صاحبه عن النزوات والأهواء، وعن الغلو والتطرف، ويحول تالياً دون وقوعه في المَآزق والمخاطر.

أما الحرية فقد عرّفتها الموسوعة الإسلامية بأنها «القدرة على الاختيار بين الممكنات بما يحقق إنسانية الإنسان»[4].

وعرّفتها الموسوعة العربية العالمية بأنها «الحالة التي يستطيع فيها الأفراد أن يختاروا ويقرروا ويفعلوا بوحي من إرادتهم دونما أية ضغوط من أي نوع عليهم»[5].

هذا في التعريف العام للحرية، ولكن عندما يتعلق الأمر بالدين فإن الأمر يحتاج إلى تفصيل أوسع.

إن القرآن الكريم هو المصدر الأول للفكر وللتشريع الإسلاميين.

والقرآن الكريم يقول : ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾[6].

ويقول أيضاً: ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾[7]. و«لا» هنا ليست ناهية، بمعنى لا تكرهوا الناس على اعتناق الدين، ولكنها نافية، بمعنى لا يكون ثمة إيمان ولا عقيدة ولا دين بالإكراه، وهو نفي مطلق.

ويقول القرآن الكريم كذلك على لسان النبي هود عليه السلام مخاطباً قومه الذين أرسله الله إليهم هادياً ومبشراً : ﴿قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بيّنة من ربي وآتاني رحمة من عنده فعُمِّيتْ عليكم، أنلزِمُكُمُوها وأنتم لها كارهون﴾[8].

تبين هذه الآيات الكريمة مدى تجذّر الحرية في العقيدة الإسلامية. فالدين ليس ما يدين به الإنسان في الظاهر على جهة الإكراه، إنما الدين هو المنعقد في القلب؛ لأن ما هو دين في الحقيقة هو من أفعال القلوب .. كما قال ابن الأنباري – أما ما يُكْرَهُ عليها الإنسان فليس بدين حقيقة – كما أن من أُكْرِهَ على الكفر ليس بكافر.

ومع ذلك لا بد من هذا التساؤل :

هل هناك فرق بين الحرية الدينية وحرية الاعتقاد ؟

وهل هناك فرق بين حرية الاعتقاد وحرية التفكير ؟

ثم أين تنتهي المسؤوليات الدنيوية وأين تبدأ المسؤوليات الأخروية المترتبة عن ممارسة هذه الحريات ؟.. أين ينتهي الحق القانوني للفرد، وأين تبدأ مسؤوليته أمام الله وليس أمام منظمة من هنا أو أخرى من هناك ؟.

في الأساس سوّى الله النفس الإنسانية وألهمها فجورها وتقواها. وترك الله للإنسان حرية الاختيار، بين الفجور والتقوى، على أن يتعرض للمساءلة يوم الحساب ثواباً أو عقاباً. والذي يحاسب هو الله. والله لم يعط إنساناً حق محاسبة الناس على إيمانهم أو على كفرهم. إن الحكم بين الناس على ما هم فيه من

اختلافات عقدية مهمة إلهية لا إنسانوية. ذلك أن الإنسان أيّاً كان موقعه من الاختلاف العقدي هو طرف. والطرف لا يكون حَكَماً. إن الحكم إلا لله. ثم إن أي طرف يمنح نفسه حق النيابة عن الله وإصدار الأحكام باسمه يحول صيغة الاختلاف من اختلاف على الله إلى خلاف مع الله. فالله أجلّ وأكبر وأعظم من أن يعطي وكالة لأي إنسان أن يتحدث باسمه (باستثناء الأنبياء والرُّسل طبعاً الذين يختارهم من الملائكة ومن الناس وينتدبهم لهداية الإنس والجن).

إن الحرية هي عطاء من الله للإنسان. وما أعطاه الله لا يحجبه إنسان. ثم إن المبدأ الذي شاءه الله وقدره لتنظيم الحياة الإنسانية هو مبدأ الحرية، مصحوباً بمبدأ المحاسبة. والمبدآن لا يقومان إلا على العقل. فلا حرية من دون عقل. ولا محاسبة لمن لا يعقل أفعاله. فانتزاع الحرية أو حجبها أو مصادرتها مخالف للإرادة الإلهية، ومحاسبة الناس للناس على خياراتهم الحرة مخالف أيضاً للإرادة الإلهية.

والعقل هو الضابط لممارسة الحرية وهو الأساس لمحاسبة الاختيار الحر ومن ثم السلوك الحر.

ولكن لا بد هنا من الاشارة إلى أن التعارف يكون بين المختلفين المتباينين فكراً في الرأي والأحكام. وما كان الاختلاف بين الناس إلا نتيجة لتعدد خياراتهم ورؤاهم، وكذلك لتعدد الرؤى التي تقودهم إليها عقولهم؛ وما كان لهذا التعدد أن يكون من دون العقل الذي يتمتع بحرية الاختيار. لم يقل القرآن الكريم: وجعلناكم شعوباً وقبائل لتتوحدوا في عقيدة واحدة أو تحت مظلة إيمان واحد في إطار اجتهاد فقهي واحد؛ ولكنه قال: «لتعارفوا»، أي لتستخدموا العقل في إقامة علاقاتكم على قاعدة وعلى ما بينكم من اختلاف وتباين سواء في العقيدة أو في الاجتهاد حول تفاصيل العقيدة؛ فالمعرفة المتبادلة تقود إلى التفهم المتبادل، فالتفاهم المتبادل، فالاحترام المتبادل، وكلها أمور تقوم على العقل. ويوم الحساب يحكم الله بين الناس فيما هم فيه مختلفون. فالحكمة الإلهية كما حددها القرآن الكريم: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم﴾[9].

وهذا يعني أن مشيئة الله هي ألاّ يكون الناس أمة واحدة، بل يكونون أمماً وشعوباً. ويعني أيضاً أنه حتى لو كانوا أمة واحدة فسوف يظلون مختلفين، إلا من رَحِمَ ربك. ويعني كذلك أن الله خلقهم من أجل ذلك. أي من أجل أن يكونوا أمماً وشعوباً مختلفة ولكنها مدعوة إلى التعارف .. بفعل العقل.

يقوم الاختلاف، الذي هو مظهر أساسي وجوهري من مظاهر تجليات العقل، على أساس ما ورد في الآية: ﴿لكل أمة جعلنا منسكاً هم ناسكوه فلا ينازعنّك في الأمر وادع إلى ربك إنك لعلى هدى مستقيم﴾[10]. وهو الأساس نفسه الذي تؤكده الآية الأخرى ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات﴾[11].

إن تعدد المناسك (في الآية الأولى)، وتعدد الشرائع والمناهج (في الآية الثانية) - لا بد أن يؤدي إلى تعدد صيغ الإيمان بالله الواحد، ومن ثم إلى تعدد الثقافات والمعتقدات والتقاليد والعادات والاجتهادات داخل الدين الواحد وحتى داخل المذهب الواحد، على النحو الذي هو سائد مسيحيّاً في تعدد الكنائس، وإسلاميّاً في تعدد المذاهب والمدارس الفقهية.

ولأن الأساس في الإسلام هو الحرية. فقد حدد القرآن الكريم مهمة الرسل بما يتوافق مع تجنب الإكراه.

﴿وما نرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين﴾[12]. ولا يمكن تبشير وإنذار وإبلاغ إلا أصحاب العقول. ﴿إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً﴾[13].

في ضوء هذه الوظائف للرُّسل يبدو واضحاً مدى نبذ الإسلام للإكراه في الدين واحترامه لحرية الاختيار عند الإنسان.

قال -تعالى-: ﴿قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضلّ فإنما يضلّ عليها وما أنا عليكم بوكيل﴾[14].

وقال -سبحانه-: ﴿إنا نزلنا عليك الكتاب للناس بالحق فمن اهتدى فلنفسه

ومن ضلّ فإنما يضلّ عليها وما أنت عليهم بوكيل﴾. أي فمن استخدم عقله للإيمان بما أنزل الله فلنفسه، وقال –سبحانه–: ﴿إن ربك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو اعلم بمن اهتدى﴾[15].

إن جزاء الهداية يعود الى المهتدي وعاقبة الضلال تعود على الضال. وكل منهما مسؤول عن اختياره الحر للهدى أو للضلال، من هنا فهو يتحمل مسؤولية هذا الاختيار امام الله يوم القيامة.

وانطلاقاً من مبدأ الحرية الذي أكدها القرآن الكريم، تقوم القاعدتان الأساسيتان في الثقافة الإسلامية اللتان تحددان العلاقات الإنسانية العامة. والقاعدتان هما: التعارف والحوار.

وفي الاجتهاد الفقهي الذي يُعْمِلُ فيه الإنسان عقله لاستنباط الأحكام والقواعد الشرعية – لا بد من التمييز بين النص الديني وفهم النص. فالنص في القرآن الكريم هو كلام إلهي. ولذلك فإنه يمتاز بصفات رئيسة ثلاث :

أولاً : القدسية المستمدة من الله القدوس.

ثانياً : الإطلاقية، بمعنى أن المحدود من كلمات السور والآيات القرآنية يحمل اللامحدود من المعاني. ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً﴾.

ثالثاً : الديمومة، بمعنى أنه نصٌ ثابتٌ لا يتبدل ولا يتغير، لأن مصدره هو الله –سبحانه وتعالى– أوحى به إلى رسوله محمد ﷺ.

وخلافاً لذلك فإن فهم النص يتسم بصفات ثلاث مختلفة تماماً :

أولاً : الإنسانية. بمعنى أنه فهمٌ إنساني. وكل ما هو إنساني مفتوح على الصواب والخطأ؛ ولذلك فإنه فهم غير مقدس بخلاف النص المقدس.

ثانياً : النسبية. بمعنى أن الفهم الإنساني للنص الإلهي المطلق المعرفة هو فهم نسبي المعرفة، يزيد أو ينقص بنسبة مستوى علم المجتهد في زمان معين وفي ظروف معينة. بخلاف النص الذي شاءه الله –تعالى– أن يكون صالحاً ومصلحاً لكل زمان ومكان.

ثالثاً : التغييرية. بمعنى أن نسبية الفهم الإنساني غير المقدس لنص إلهي مقدس ومطلق المعرفة، تحتم مراجعة دائمة لهذا الفهم في ضوء المتغيرات التي تطرأ على الحياة الإنسانية وما يتكشف للإنسان من آيات ربه في نفسه وفي الكون من حوله.

في ضوء ذلك يمكن القول بأن ما جاء به المجتهدون الأولون على أهميته ليس مقدساً وليس مطلقاً، وليس ثابتاً ودائماً. ولكنه يشكل ثروة تراثية وأساساً فكرياً وخلفية فقهية للاعتماد عليها وللاستنارة بها وللقياس عليها، لكنه مفتوح دائماً وبالضرورة على التطوير والتحديث والتغيير، وحتى على التخلي أو الإلغاء بشرط واحد، وهو أن يستند ذلك كله إلى الثوابت القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الصحيحة.

ولأن القضايا المعاصرة التي يواجهها الإسلام اليوم في العلوم الإنسانية وفي الطب والاقتصاد والمال والاجتماع وفي الحرب والسلم وسواها – هي على درجة كبيرة من التعقيد والتداخل، فإن الاجتهاد من حيث هو عمل العقل لاستنباط الأحكام من الثوابت لم يعد عملَ إنسان واحد، ولم يعد بالإمكان أن يكون عمل إنسان واحد، بل أصبح – بل يجب أن يُصبح – عمل مجالس فقهية تضم متخصصين في علوم الدين من جهة، وفي علوم القضايا الحياتية التي تتطلَّب الاجتهاد العقلي بشأنها من جهة أخرى.

قال الله –تعالى–: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾.

والذكر الذي أنزله الله هو القرآن الكريم. والله حافظ لهذا الذكر، ولكنه ليس حافظاً لتفسيراتنا ولمفاهيمنا ولاجتهاداتنا له. إن كل التفسيرات والمفاهيم والاجتهادات الإنسانية قد تتغير وتتبدل ويبقى النص الإلهي وحده ثابتاً ومستمراً بحفظ الله.

لا يقلل ذلك على الإطلاق من أهمية الاجتهادات التي تزخر بها مكتباتنا الفقهية. فما كان للمجتهدين السابقين أن يتوصلوا إلى ما توصلوا اليه من استقراء

للنص ومن استخراج للأحكام من متنه لو لم يدركوا أهمية الحرية الفكرية التي منحها الله للإنسان وضرورة العمل بمقتضاها ولو لم يعملوا عقولهم على صياغة الأحكام الفقهية التي توصلوا إليها .. وهذا الإدراك ليس وقفاً عليهم. بل إنه حق لكل مسلم وواجب على كل عالِم مختص تتوفر فيه ولديه الأسس التي تؤهله للاجتهاد.

يقول الإمام علي بن أبي طالب -كرّم الله وجهه- : «عليكم بالنمط الأوسط الذي يلحق به الناس ويرجع إليه الغالي» (أي المتطرف).

ويقول الإمام الشاطبي في الموافقات: «إن الشريعة جارية في التكليف لمقتضاها على الطريق الوسط العدل الآخذ بين الطرفين بقسط .. فإذا نظرتَ إلى كليةٍ شرعية فتأملها جيداًحاملة على التوسط والاعتدال، ورأيت التوسط فيها لائحاً ومسلك الاعتدال واضحاً، وهو الأصل الذي يُرجع إليه والعقل الذي يُلجأ إليه».

إن الاجتهاد من حيث هو إيمان بالوحي وإعمال للعقل في الوقت نفسه، رافق الفكر الإسلامي منذ نشأته الأولى. وهو يحاول أن يشق طريقه اليوم بين السلفية والتجديد، وبين الماضوية والحداثة، وبين الأصالة والمعاصرة.

لقد فصّل الله -سبحانه وتعالى- القرآن الكريم لقوم يتفكرون فقال:

﴿ كذلك نفصّل الآيات لقوم يتفكرون ﴾[16].
﴿ إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾[17].
﴿ أولم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجلٍ مسمى ﴾[18].

«إن ألفاظاً للعقل ومشتقاته ومترادفاته وردت صراحة أربعاً وثلاثين مرة في القرآن، فضلاً عن ألفاظ النظر والتفكر والتذكر والتدبر وما إليها، وكل واحدة منها وردت عشرات المرات. وعلى الرغم من أن كلمة «عقل» لم ترد بحد ذاتها في القرآن، فإن ألفاظ القلب والقلوب والفؤاد والأفئدة والألباب وردت كلها بمعنى العقل منها قوله -تعالى-: ﴿ إن شر الدواب عند الله الصمّ البكم الذين لا يعقلون ﴾[19].
﴿ أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها، فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ﴾[20].

ولقد اختلف المفسرون في معنى لفط الأمانة التي حملها الإنسان كما تقول الآية ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾[21]. وما هي إلا العقل الذي وهبه الله الإنسان من دون سائر المخلوقات، فترتبت عليه من جراء ذلك مسؤوليات لم تترتب عليها، وهي المسؤوليات التي تترتب على حرية الاختيار. والدليل على صحة هذا التفسير أن هذه الآية جاءت في سياق الدعوة القرآنية إلى اعتماد القول السديد ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديدا، يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم ..﴾[22]. وما سداد القول إلا من سداد الفكر، وبه يكون صلاح العمل وغفران الذنوب»[23].

إن عملية التفكير والتدبير تقوم على الحرية. ومن ثم فإن الاجتهاد ما كان ليكون من دون حرية فكرية تمكّن المجتهد من مواءمة الواقع على النص.

لقد ورد في القرآن الكريم الفعل «عَقَلَ»، ووردت الدعوة إلى التأمل وتحكيم العقل في أكثرمن ثمانمائة موضع. وأمرنا القرآن الكريم بالنظر بما يعني أن التفكر والتأمل والتعقل والدراسة والبحث في الكون وفي أنفسنا – هو فرض إلهي علينا الامتثال له والعمل بموجبه. ويقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: «إن الله عندما خلق العقل للإنسان أكنّ فيه حقيقة الحرية وخَوَّلَهُ استخدامها بالإذن التكويني المستقر في الخلقة»[24].

«فالاعتقاد الصحيح لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق التفكير الصحيح، والإيمان لا يُقبل إذا لم يكن منبثقاً عن تفكير حر واقتناع ويقين لا يخالطه شك، فلا عبرة بما كان منبثقاً عن تقليد أو إكراه؛ لأن أياً منهما ليس طريقاً لإيمان سليم، فالتقليد خضوع لسلطة المجتمع أو تقديس للآباء، مما يعني غياب سلطان العقل والتفكير، ومن ثم فهو والإكراه رديفان من حيث انعدام الاختيار، ولن يكون أي منهما مجدياً كطريق للإيمان؛ لأنهما ليسا وسيلة من وسائل الإقناع أو التفكر الذي بني عليه الإيمان»[25].

هناك مقارنتان متناقضتان لقضية الإصلاح المنشود في العالم الإسلامي. تستخدم **القاعدة الأولى** عبارات مثيرة للشبهة لما قد تتضمنه من تأويلات غير حميدة. من هذه العبارات مثلاً وجوب «إصلاح الإسلام من أجل إصلاح أحوال المسلمين». ومنها ايضاً ضرورة صياغة «إسلام جديد» يتماشى مع العصر ومع تحدياته .. وأياً تكن طبيعة النوايا التي تكمن خلف هذه العبارات، فإنها تشكل صدمة استفزازية تدعو إلى الحذر والسلبية بل وإلى الرفض أيضاً.

أما **القاعدة الثانية** فانها تنطلق من أن الإيمان هو قاعدة الإصلاح والتغيير؛ مؤكدة على أن العيب موضع الشكوى، هو في بعض المسلمين وليس في الإسلام. وأن الإصلاح بالاجتهاد من حيث المبدأ هو واجب ديني وليس مجرد استجابة لعوامل أخرى، داخلية كانت أو خارجية.

صحيح أن الاجتهاد كعمل تشريعي لا ينطلق من فراغ. وصحيح أنه عمل فكري يرتبط بقواعد وبأصول ثابتة تتمثل في النصوص القرآنية الكريمة وفي الأحاديث النبوية الصحيحة، وتستنير بما شرَّعه السلف الصالح من المجتهدين انطلاقاً من هذه القواعد والأصول؛ غير أن الصحيح أيضاً أن المسيرة الإنسانية هي في حالة تغيّر وتبدّل دائمين. وأن المتغيرات التي تفرضها تتطلب أحكاماً جديدة. والأحكام الجديدة لا تعني قواعد وأصولاً جديدة. فهذه القواعد والأصول ثابتة، كما قلنا، ولكن المتحرك هو العمل الفكري الإنساني الذي يجتهد لاستخراج تفسيرات جديدة منها، تلائم المتغيرات الحديثة وتواكب حركة العصر. لقد حدث ذلك في مراحل عديدة من تاريخ الاجتهاد في الإسلام. إلا أنه ما كان ليحدث لو لم يهب الله الإنسان الحرية التي فطره عليه، ولو لم تكن هذه الحرية صنواً لحق الاجتهاد، والتي من دونها ما كان اجتهاد في الأساس.

* * *

1 - سورة الحجرات، الآية 14.

2 - سورة الحجرات، الآية 15.

3 - سامي مكارم، «العرفان في مسلك التوحيد»، مؤسسة التراث الدرزي، بيروت، ص27-28.
4 - الموسوعة الإسلامية الميسرة، دار صحارى، حلب، 1997م.
5 - الموسوعة العربية العالمية، الرياض، 1996م.
6 - سورة يونس، الآية 99.
7 - سورة البقرة، الآية 256.
8 - سورة هود، الآية 28.
9 - سورة هود، الآيتان 118 و 119.
10- سورة الحج، الآية 67.
11- سورة المائدة، الآية 48.
12- سورة الأنعام، الآية 48.
13- سورة البقرة، الآية 119.
14- سورة يونس، الآية 108.
15- سورة النجم، الآية 30.
16- سورة يونس، الآية 24.
17- سورة الرعد، الآية 3 . سورة الزمر الآية 42، سورة الجاثية، الآية 13.
18- سورة الروم، الآية 8.
19- سورة الأنفال، الآية 22.
20- سورة الحج، الآية 46.
21- سورة الأحزاب، الآية 72.
22- سورة الأحزاب، الآية 71.
23- محمد بعلبكي، «مفتاح النهضة في نور القرآن». (محاضرة ألقيت في المركز الثقافي الإسلامي، بيروت، 14 فبراير 1980م).
24- الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام»، ص169.
25- عبد الرحمن حللي، «حرية الاعتقاد في القرآن الكريم»، المركز الثقافي العربي، بيروت، طبعة 2001م، ص 82.





القراءة التاريخية في الفكر الخلدوني النص التاريخي وقياس التحولات

إسماعيل نوري الربيعي *

ما هي الآليات التي تميز مدخل المقدمة الموسوم «في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من الأغلاط والأوهام وذكر شيء من أسبابها»؟ هذا بحساب أن القراءة هنا تتطلع نحو استجلاء ملامح التشكيلة الخطابية التي يشتغل فيها الخطاب التاريخي الخلدوني، من حيث الشكل الذي تتبدى فيه، وإمكانية توافقها مع عنصر التطور الزماني وقدرتها على تكوين الصلة والعلاقة مع المجمل من الكلمات التي يكون لها القدرة على الإفصاح والتعبير عن الفكرة التي تتم معالجتها. استنادا إلى وحدة العبارة التي تحيل إلى الموضوع الواحد ذاته وطريقة تجسيد العبارات التاريخية في إطار الوحدة الخطابية، القادرة على استيعاب طبيعة التحولات المستمرة ضمن فضاء الوعي التاريخي. انطلاقا من التطلع نحو مراعاة الشكل والتسلسل والترابط لمستوى الانسجام القائم بين المصطلحات والفرضيات التي يقوم عليها النص. هذا مع أهمية التنبه إلى أن الوصف الذي يحوزه النص لابد أن يعيش لحظات التبدل والتغير انطلاقا من الوعي بالمتغيرات التي تطرأ على المقاييس التي يتم بها استقاء المعلومات[1] وطريقة الوقوف عليها. وإذا كانت

---

* كاتب وباحث من العراق .

الموجهات في لحظة زمنية تفرض حضورها على النص من خلال الحضورية الفائقة لبعض العبارات التي تحاول تحديد المفاهيم والسعي إلى فرضها ضمن المنظومة المتداولة – فإن القيمة التعبيرية للأفكار تبقى شديدة التعالق بين الصورة الجديدة التي تتبدى عليه، وأصل الاشتقاق من المفهوم الأساسي الذي ارتكزت عليه. هذا بالإضافة إلى طبيعة الأشكال التي تتبدى عليها وحدة المضامين الفكرية تلك التي تكون بالعادة عرضة لتسرب الخيارات والميول والاتجاهات[2]، لا بحساب التشابه والثبات فقط، ولكنْ بقدر ما يكون أهمية الاختلاف حاضرا فيها والذي يكون بمثابة الحافز والموجه نحو بقاء النص وقدرته على الاستمرار من جهة أخرى.

التاريخ بوصفه عِلْمًا

يترصد موضوع التاريخ، الذي يعنونه ابن خلدون علما، فيما يؤكد عليه في المتن بوصفه فنا، في تكرار توكيدي «أن فن التاريخ فن عزيز المذهب» ص41. ولعل الوقوف على التباين اللفظي بين مفردتي العلم والفن، يفصح عن طبيعة الموجه القرائي، وحالة التمثل التي يبرزها الخطاب خلال لحظة المعنى المتداول لمفردتي العلم والفن، حتى إن العرب كانت تصف العلم «الميكانيك» بفن الحيل على سبيل المثال. وابن خلدون في ترسيم موضوعه لا يتوانى من توصيف موضوعه بـ العزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسيرهم. فيما يتم تحديد الغاية، من خلال ما تفصح عنه الذات حول إتمام فائدة الاقتداء لمن يرومه «أي التاريخ» في أحوال الدين والدنيا. وهكذا يتبدى محور الرغبة الذي يحدده مجال العلاقة القائمة بين الذات تلك التي تعبر عنها فائدة الاقتداء التي يشير إليها ابن خلدون، والموضوع الذي يتمثل بعلم أو فن التاريخ. ومن هذه العلاقة يمكن الوقوف على المدى الذي يبرز مجال حركة الخطاب، باعتبار الوقوف على مصدر وقصدية تلك الحركة. أو التمكن من تحديد مجال النفي والإثبات للموضوع. بل إنّ المهم في توزيع العلاقة القائمة هنا، إنما ينطوي على طبيعة العلاقة التي تترصدها الذات عبر

الموضوع، ذلك الذي يمنحها الفاعلية وقوة الحضور والتأثير. فيما يحضر التوزيع لعناصر الموضوع والذي يقود إلى تشخيص معالم النفي أو الإثبات، أو تحديد مجال التحولات الإيجابية أو السلبية. وتبقى الذات بمثابة أداة التحريك للنموذج فيما يحوط الموضوع المزيد من الغموض باعتبار ارتباطه بالرغبة القصدية. حيث الملفوظ الذي يبقى مؤديا دور عملية الاتصال أو الانفصال وما يمكن أن يبرزه السرد من وضع سجالي في مجال توزيع العلاقات بين العناصر أو استبدالها ببعضها الآخر. ومن هذه الرغبة تتجلى معالم القصدية التي تحكم الأفعال الواعية التي تقوم عليها اتجاهات الموضوع والمتمثل بـ «علم التاريخ».

الذات المؤرخة

يرصد محور الإبلاغ مجال العلاقة بين المرسل «المؤرخ» والمرسل إليه «المؤرخين» وليس عامة القراء، فمصدر الخطاب يتوجه بلغة تعليمية قوامها النصح والإرشاد وإِمعان مجال التفكر، وكأن منشئ الخطاب في حلقة درس يمليه على طلبة يسعون للتحقق من معنى التاريخ، بل إن طريقة التقديم تبدو كأنها تسعى للإجابة على سؤال محدد. باعتبار البحث عن الباعث على الفعل والمستفيد منه، ومن هذا يصوغ الكاتب آليات خطابه عبر أكثر من محمول وصفة، فتارة تراه شيخا لحلقة الدرس، حين يمعن ياستخدام فعل الأمر «اعلم، انظر، فما ظنك، كما ذكرنا لك، ولنذكر هنا» أو تتقمصه الذات الفاعلة المؤثـرة في صلب الواقـع ، حين يذكر مباشرة «ولقد عذلت يوما بعض الأمراء من أبناء الملوك في كَلَفِهِ بتعلم الغناء وولوعه بالأوتار، وقلت له: ليس هذا من شأنك ولا يليق بمنصبك؛ فقال لي: أفلا ترى إلى إبراهيم ابن المهدي كيف كان إمام هذه الصناعة ورئيس المغنين في زمانه؟ فقلت له: يا سبحان الله! وهلا تأسيت بأبيه أو بأخيه!أو ما رأيت كيف قعد ذلك بإبراهيم عن مناصبهم؟! ففَصَمَّ عن عذلي وأعرض. والله يهدي من يشاء» المقدمة ص52. وابن خلدون هنا مؤدب للأمراء، يسدي نصائحه إليهم قادر على ترسيم موجهات العلاقة بين حدي النهاية والبداية. وهو القادر على تأطير مجمل التحولات في النص

السردي. أو أنه يظهر بلباس المؤرخ حيث الاستغراق في التفاصيل لمجمل الأحداث التي يعالجها، حين يعمد إلى استخدام مفردات من نوع «وقد نجد،// ومن الأخبار الواهية//، هذه الأخبار كلها بعيدة عن الصحة،// وأما غزوهم بلاد الشرق وأرض الترك،//ومن تأمل أخبارهم،// حسبما نذكرهم،//وقد كدنا أن نخرج،//الذي نحن شَاهِدُوهُ،//وأنا ذاكر في كتابي هذا» أو حين يعكف على تقديم صورة الواعظ ورجل الدين واللغوي، بحساب استخدام «وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه//، والله الهادي إلى الصواب//. نعوذ بالله من غلبة الرجال وسوء الحال//، لكنني جادلت عنهم في الحياة الدنيا، وأرجو أن يجادلوا عني يوم القيامة//». وابن خلدون هنا يؤرخ من موقع المؤرخ المسلم الذي يعيش مرحلته التاريخية، وطريقة الإنشاء الخاصة بعصره والعلاقات السائدة فيه، ومن هنا فإن هذا التوجه إنما يعكس محاولة ربط الذات وجعلها كدافع للفعل والتأثير، باعتبار أن موضوع التاريخ هنا يقوم على غاية إبلاغية تستند على مدى الاكتناز بالقيم االتي يراد لها البقاء والاستمرار. وابن خلدون هنا لا يتردد في توسيع الفضاء الدلالي، حين يجعل من المؤرخ شخصاً مرتبطا بمحور الرغبة من أجل تحقيق إقناع المؤرخين والمتلقين والقراء، ومحاولة التأثير عليهم من خلال توسيع مجال القبول، وتوكيد مجال الفعل، هذا مع أهمية التنبه هنا إلى أن ما يرومه المرسل لا ينطوي بداهة على الخير الكامل أو الشر التام، حيث يبقى الاستثمار الدلالي في الفضاء السردي يقوم على مدركات الوعي بمدار السلبي والإيجابي الذي يختزنه النص. وطبيعة الحراك والتحولات التي تشهدها العلاقات وإمكانية الهجرة والتسرب للقيم بين هذا الموقع أو ذاك. وعلى هذا فإن التدقيق والتبصر في دور المرسل «المؤرخ» في النص يبقى بمثابة الوسيلة التي يتم من خلالها قياس درجة التحولات.

رصد التحولات

أية تحولات يمكن رصدها في هذا النص الخلدوني؟ هل يكمن في فضل التاريخ؟

أم في تحقيق مذاهبه؟ أم في عرض الأغلاط والأوهام؟ أم في ذكر أسبابها؟ وها هو ذا المؤرخ يقوم بتفعيل المزيد من الموضوعات والأفكار، ويسعى نحو إحياء المتعارضات والمتقاطعات، بل إنه لا يتردد من أداء العديد من الأدوار المختلفة التي تحمل بين طياتها المصالح المختلفة والأدوار المتنوعة، ليجعل النص بمثابة الحقل المفتوح على توسيع مجال الخيارات للأفكار من دون الوقوع في مجال التحديد، هذا على الرغم من حالة التوكيد التي يرسخها في نصه، والمتعلقة بالثابت الديني والأخلاقي.

ما هي نقاط الثبات والتحول التي يعمد ابن خلدون نحو معالجتها، في نصه الذي يتصدر المقدمة؟ إنه يتوجه إلى توسيع مجال التمايز في الوظائف، ويجعل من عنصر الزمان فاعلا مع استحضار بعض من الأثر الفردي الذي يحدثه بعض المؤرخين في النص التاريخي، فيما تكون القواعد المقترحة شديدة الانفتاح، من دون الانشغال بالوصف الزمني، إنه يعلي من شأن الموضوع وجعله أداة للمعالجة عبر التباين الذي يتيح مجال الاستثمار الأصيل المؤدي إلى النتائج المتوخاة. وهكذا يكون الموضوع الخلدوني عرضة للتنوع والاختيارات الواسعة غير الخاضعة للتوظيب والتقنين[3]. فقواعد الاشتغال لديه إنما تقوم على الحضورية الصارمة للمفاهيم والصياغات المعبرة اللافظة للضمانات والاحترازات، أو الوقوع في متاهات التبصر والتوقع، التاريخ الخلدوني وعي يقوم على عمق التحليل وقوة الإدراك والانفتاح المتطلع نحو رصد التحولات. وهكذا تكون طريقته في رصد أحد عشر خبرا تاريخيا.

الخبر الأول والمتعلق بجيوش بني إسرائيل (المقدمة ص41-43) يكون التوقف المدقق فيه عند:

1- المبالغة في عدد الجيش.

2- ضيق أرض الشام بمثل هذا العدد من الجيوش.

3- التتبع التاريخي لتطور عدد الجيوش المعاصرة لهم.

4- التحقق من النسب والنسل والأجيال.

الخبر الثاني يخص تبابعة ملوك اليمن وأخبار المؤرخين الضعيفة حولهم (المقدمة ص 43-45) حيث الإشارة إلى :

1- السقوط في الوهم والغلط، والتي تبدو كأنها أشبه بالقصص الموضوعة.
2- الوقوف عند مسألة مؤونة العسكر.
3- البحث في التفاصيل الجغرافية والمكانية.
4- التدقيق في مجال النفوذ السياسي الذي بلغته دولة التبابعة.

ولا يتوقف ابن خلدون عند مجال النقد التاريخي للأخبار والروايات، بل إنه يسعى نحو رصد ما يتناقله المفسرون لبعض آيات القرآن الكريم، حول خبر «إرم» ذات العماد، وطريقة المعالجة اللغوية التي تقوم على إضافة الفصيلة على القبيلة، كقول العرب، قريش كنانة. وهكذا يتبدى ابن خلدون ناقدا اجتماعيا حين يتصدى لأخبار الرشيد، وناقدا ثقافيا لخبر المأمون، ونسابة حين يتعرض لموضوع خبر العبيدين والأدارسة. وقارئاً نابهاً لتحولات اللغة وتطور الدلالة الاجتماعية والسياقية لها، عبر رصده لوظيفة معلم الصبية تلك التي تم ربطها بوالد الحجاج بن يوسف.

توسيع مجال الرؤية

من أية رؤية ينطلق ابن خلدون حين يعمد إلى التصريح المباشر بما يحتاج إليه صاحب هذا الفن «التاريخ»؟ المصرح به هنا، يقوم على تحديد شديد الوضوح قوامه:

1- قواعد السياسة.
2- طبائع الموجودات.
3- اختلاف الأمم والبقاع والأعصار والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب والأحوال.
4- التعليل والتحليل.
5- البحث في الأصول.
6- التفحص في الأسباب والأخبار.
7- مقارنة المنقول بالأصول[4].

وتلك تكاد تكون قواعد منهجية يضعها أمام المتلقي، والدارس والقارئ وعابر السبيل، لكن ألا ينطوي هذا على إبراز مجال الصراع؟، حيث الدور الذي يحظى به المعيق «أوهام النقل» والمساعد «العرض على الأصول»، انطلاقا من البحث الذي يبرز الموضوع وطريقة ظهور العامل الذي يقوم عليه محور الصراع، وإذا كانت الذات المؤرخة لابن خلدون تظهر في تمام تبصراتها المعرفية - فإن الأمر لا يخلو من بروز بعض التقاطعات، إلى الحد الذي يمكن الإشارة فيه إلى إمكانية وقوع ابن خلدون ذاته في بعض من تلك الأوهام أو ربما المجاملات، ولا سيما أن القراءة الممعنة والمدققة في سيرته الشخصية، كثيرا ما تشير إلى حزمة من التقاطعات بين المظهر والجوهر. أما مسألة العرض على الأصول فتبقى حبيسة ظرف الاشتغال، ولا تمثل مدارا قاطعا في مسألة تداول المعنى، بل إن المعيق ذاته والذي اختصه ابن خلدون بأكثر من إشارة، لايخلو من آثار الذات المضادة، تلك التي تتبدى في رصده لأخبار المؤرخ المسعودي، والذي يورده في نصه خمس مراتٍ، يذكر في المرات الأربع المسعودي ضمن طائفة المؤرخين الواقعين في الأغلاط وزلة القدم، لكنه في الخامسة يعمد إلى الاستدراك، حين يصفه بقوله: «فصار إماما للمؤرخين يرجعون إليه، وأصلا يعولون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه». ص63.

كيف يتبدى ابن خلدون في نصه، أهو المؤرخ الرسمي الذي يعمل ضمن الفضاء الرسمي الذي تمثله الدولة، أم أن الموجهات المعرفية هي الأشد حضورا؟. هذا إذا ما أخذنا في الاعتبار طبيعة السيرة الشخصية لابن خلدون وتطلعاته وشغفه في تداولات السياسة ومغامراته التي لم تعرف الهدوء أو السكينة، لكن تحرير مقدمته كانت في الفترة التي حاول الجنوح فيها إلى العلم والتأليف، حيث تمكن من استرضاء الأمير «أبو حمو» في تلمسان حتى تمكن من التفرغ للتأليف في أحد قصور بني عريف في قلعة بني سلامة من بلاد توجين، للفترة من 776 حتى 780 هجرية. كأنها لحظة استراحة المحارِب المتأمل والحكيم، الذي راح يوظف الوحدات الجزئية من التاريخ ويصبها في الوحدة التاريخية الكبرى، والمتمثلة في فضل علم التاريخ.

ولعل السؤال الأهم هنا يندرج حول توجهات ابن خلدون: هل كانت موجهة نحو فلسفة التاريخ؟ أم تاريخ التاريخ، أم منهجة التاريخ؟

الواقعة والتمثل

هاهو ذا يسعى نحو توسيع مجال الرؤية المتعلقة بموضوع التاريخ، حاشدا لها القرائن والبراهين والأدلة التي يستقيها من مؤلفات أعلام المؤرخين الذين يشير إليهم بالاسم، حتى ليستحضر أحد عشر مثلا تاريخيا مختلفا، يجعل منها بمثابة السند والدليل على الأوهام والأخطاء والوهن والشرود والضعف، ومن هنا فإن مؤرخنا يحاول التأسيس لوضع القواعد والأسس التي يجب أن يتحلى بها المؤرخ، إنه التطلع نحو تركيز معالم الصنعة والحرفة والفن والعلم. من دون السقوط في المباشرة. هنا يتبدى باحثا متعمقا هدفه الأبرز يقوم على كشف العلاقات التاريخية، من خلال الاستناد إلى الدليل العقلي، وتوسيع مجال التحليل[5]، من دون الوقوع في النقل والخضوع لسطوة النص. إذ لا كبير أو صغير في المعرفة. وبهذا فإن المسعى يتلخص في: النزوع نحو المعرفي على حساب الاجتهادات الشخصية، والبحث عن الحقيقة بوصفها الغاية الأهم التي يقوم عليها معنى التاريخ، وليس التوجه نحو رصد أخطاء هذا المؤرخ أو ذاك، هذا على الرغم من تثبيته المباشر للكثير من الأخطاء التي وقع فيها الكثير من المؤرخين اللامعين، وبهذا فإنه يكاد يقول بأنه لا كبير أمام الحقيقة. وهو المنشغل بالبحث في العقليات السائدة، وليس الولوج في التوصيفات التي تفرضها أنماط التفكير التي تتبدى هنا أو هناك. وعليه فإن الملمح الأبرز يقوم على توسيع مجال الاستكشاف التحليلي الذي يحاول النأي عن مجال التكهنات والتوقعات حيث الأهمية القصوى التي تحتلها التجربة وفي ممارسة واضحة تقوم على:

1- تعيين التمثلات والعمل على تفكيك أنساقها من خلال رصد مصدر التلقي والأثر الذي تحدثه في الواقع، تلك التمثلات التي لا تتوقف عند توصيف منهجية

تاريخية، أو درس موجه لطلبة علم، بقدر ما يتبدى معه أثر العلاقات الاجتماعية وتفسيراتها السائدة على موجهات الإدراك.

2- طرح مجمل الروايات التاريخية في المدونات الكبرى، للنقد والتحليل، وتفكيك علاقاتها الزمانية والمكانية، وإمكان الكشف عن رؤى جديدة.

3- توجيه النظر إلى التاريخ بوصفه موضوعا قابلا للاتصال والانفصال، وحث الجهود على نفي الثبات والمطلق الذي يكاد يتبدى لبعضٍ من المتلقين.

4- الوعي بأهمية الجانب الخَطِّيِّ من التاريخ، والحرص على تنظيم العلاقة مع حد البداية والنهاية، لاسيما وهو المؤرخ المسلم، المؤمن بيوم القيامة والبعث والحساب. ولسان حاله يقول: «جادلت عنهم في الحياة الدنيا، وأرجو أن يجادلوا عني يوم القيامة» المقدمة ص57.

5- توظيف المعارف وإدراك مجال التعاون بينها، فالمعاني متداولة وقابلية الإفادة منها مبثوثة على مختلف الحقول، وإذا كان المسعودي المؤرخ قد وضع مصنفه لشرح أحوال الأمم، فقد جاء البكري من بعده وهو البلداني، مستفيدا من المنهج الذي اختطه سلفه المسعودي.

قواعد الرؤية الخلدونية

يبرز الموجه الأصل لدى ابن خلدون في توجهه نحو تحديد قواعد الممارسة، والتي يمكن أن توجه أفق المؤرخ نحو الأصيل والجوهري، من دون الوقوع في متاهة البحث عن الحقيقة الضائعة أو المبطنة، فالاشتغال هنا لا يقوم على التطلع نحو توسيع مجال المجاز والتأويل، بقدر ما يستند التاريخ إلى القواعد المنهجية الواضحة والصارمة، الساعية نحو رصد التحولات القائمة في تعاقب الأجيال على الصعيد الاجتماعي. إذ يكون دائما ثمة تراكمات لا بد للمؤرخ الوعي بها والتفطن لها، بحساب التفحص والتمعن في دراسة الأحوال والأوضاع والعادات، التي لا تبقى لا حال من دون تغيير أو تبدل، بل إن الأهم هنا أن يقوم على ضرورة التمييز في أحوال التجانس

والتقاطع الذي يمكن أن يتبدى على مجمل الأحوال السائدة[6]، وجعلها سبيلا نحو القراءة الفاعلة المتطلعة للخلاص من مزالق الخطل والخطأ الجسيم.

تتبدى سطوة السياسي على الموجه الرؤيوي لابن خلدون، حتى إنه لا يتوانى من الاستناد إلى الحكمة الشائعة «الناس على دين ملوكهم»، وتنبثق تلك الرؤية من خلال هيمنة وقوة التوجيه التي تحوزها السلطة السياسية، ليكون التطلع نحو النهل من العادات والتقاليد السائدة خلال الحكم السالف، ومن واقع تعاقب الأجيال السياسية اللاحقة، يتم التوسع في مجال الاختلاف ، والذي يتمظهر في تباين يكاد يكون شاملا وتاما. ومن هذا فإن فقدان الخصوصية للعادات الشائعة، تبقى دائرة في فلك المظاهر الخارجية، تلك التي تكون إمكانية رصدها قائمة، أما بانسبة للإحاطة الممكنة بالفوارق والاختلاف بين جيل وآخر، فإنما يبقى مستنده يقوم على توجيه الإمكانات المتاحة[7] حول التحليل للفوارق التي يتم رصدها.

في المحاولة نحو وضع القواعد التنظيمية التي تحكم عمل المؤرخ، يكون التوجه نحو المؤثرات الحاكمة التي تقع على الفرد أو الجماعة، في طريقة المحاكاة لما هو سائد وشائع، حيث وقوع المؤرخ في فعالية التفسير بالسائد، تلك التي تعمد نحو استحضار القياس مع الأعراف السائدة، حتى يتم الخضوع للشاهد التاريخي من دون التدبر لأهمية الفوارق بين الأوضاع والتجارب، لتكون النتيجة وقد تمثلت في توسيع مجال الانحراف عن الوصف المنظم الساعي نحو تحديد خصوصية العصر التاريخي. وابن خلدون يؤكد هنا «على أن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة في عصر أو جيل». ماهو الإطار الذي يعمل به مؤرخنا، وهو ابن الدولة العربية الإسلامية التي تمثلها الخلافة؟. وما هي المنطلقات التي حددت عليه مسار الرؤية، والمدى الذي يحاول الخوض فيه؟، أهو التبرير باعتبار ثقل تبدل الأحول الذي جثم على الواقع، من خلال لحظة سقوط دولة الخلافة عام 656هجرية، أم هو التوجه نحو تحليل الأحداث؟ هل هي التناقضات والوضع المعقد والمرتبك الذي وجد ابن خلدون نفسه فيه، أم هي اللحظة الفارقة التي قيض له أن يستثمرها باعتبار الإمساك بالتراث

الغني الذي خلفته تلك التجربة؟، حتى تبدى لنا بمثابة الشاهد الأخير. ولعل الاهتمام الملحوظ الذي يبديه ابن خلدون بموضوع الخلافة - يبرز المزيد من حالة الارتباط العميق بين هذا المؤرخ الذي تلبسته روح الباحث المحلل في الأوضاع والمآل ومحاولة حساب النتائج، تلك التي يرصدها عبد الله العروي عبر المفاهيم الأربعة: الطبيعة، الاجتماع، العصبية، الملك[8]. ومن هنا يبرز موجه التحليل المستند إلى محاولة قراءة السكونية التي حطت بثقلها على الواقع السياسي العربي الإسلامي، حتى لم يعد من المجدي أو المنطقي أن تكون الوجهة نحو التبرير، بقدر ما تبرز أهمية التحليل للعلاقات السائدة، من خلال التطلع للوقوف على مستويات الترابط بين القوانين التي تفرضها الطبيعة. حيث المحاولة للكشف عن طريقة توزيع القدرات التي يحوزها المجتمع، ومدى الارتباط القائم المستند إلى رابطة العصبية التي يقوم عليها الملك. في محاولة منه للبحث عن أس العلاقة القائمة بين السياسي والاجتماعي[9]. ومن واقع التجربة السياسية الخاصة التي خاضها ابن خلدون، يمكن تلمس سعيه نحو البحث في مدى العلاقة القائمة بين الطبيعة والعمران البشري، هذا الأخير الذي تتماثل فيه مقومات التجربة التاريخية العربية الإسلامية.

من أي زاوية يمكن النظر إلى آلية الاشتغال الخلدوني، هل يبدأ من النقد بوصفه غاية مطلقة، أم في إعادة البناء؟ لتسهم في إعادة ترميم المحتوى؟، وهل يقوم فعل الترميم هنا على محاولة للتعديل المباشر لأفكار بعينها، أم أن التطلع يكون مستندا إلى توسيع سلطة التاريخ المعرفية؟، هذا بحساب الاستناد إلى مرجعية معرفية واضحة المعالم محددة الأبعاد. إن التمعن والتفحص في الشروط واللوازم التي يزخر بها النص الخلدوني، سرعان ما تكون بمثابة الإفصاح عن مكنون العلاقة القائمة بين الوعي والواقع، حيث الانفتاح على توسيع أفق البحث عن شروط التغيير بناء على المرتكزات المعرفية التي تتوجه نحو تركيز مجال الوعي، لحظة سقوط الدولة العربية الإسلامية، وما رافقه من تراجع لبنية الاشتغال والاهتمام بالتفكير العلمي، والذي راح يعيش لحظة التوصيف والمكَنَّاة بالفترة المظلمة. ولكن التساؤل يبقى منفتحا

على هذه الفترة تحديدا والتي لم يغب عنها إبراز المزيد من الأسماء الفكرية، والتي مثلت كذلك حركة فكرية على حد توصيف أدونيس، ممثلة في جهود ابن منظور ت1377هـ في علوم اللغة، وابن بطوطة ت 1377هـ في البلدانيات وعلوم الجغرافية وابن خلدون ت 1406هـ في علم العمران[10]. تلك الحركة التي راحت تغذ السير نحو تجاوز حالة الوهن والتداخل التي غطت بثقلها على الواقع السياسي، في محاول للإفلات من عبء تراجع الزمان أو ما يدعوه ابن خلدون بتقلب الأحوال، حتى ليبرز فعل التأسيس في محاولة ترسيخ معالم التجاور بين المجتمع والتاريخ، بين الواقع والوعي، هذا مع أهمية التنبه إلى قيمة المثال التاريخي النازع نحو توسيع مجال التفسير وتشذيب معالم الارتباط بالماضي، والخلاص من النظرة الأحادية التي يتم إلحاقها به. ومن هذا فإن المعالجة الخلدونية بقيت تركز على المنظور التاريخي، من خلال البحث العميق في ثنائية الطبعي والمكتسب الذي يغلف ميول وتطلعات الأفراد والجماعات، حتى كان من الطبيعي أن يجعل من الأوج الحضاري مرجعا أساسيا في التحليل والتفسير، من دون الوقوع في دوامة الحنين إلى الماضي، بقدر ما تتبدى المحاولة في جعل الإدراك وسيلة وأداة موجهة نحو توليد المعنى. والسعي العميق نحو تخليص التاريخ من اللاوعي، عبر منظومة الرد إلى الأصول والعرض على القواعد المقدمة ص41. ومن هذا فإن نزع القداسة عن التاريخ من خلال السعي نحو تفكيك المبهمات والمداخلات وجعل التاريخ مساحة قابلة لتنشيط دور الفعل والنظر، من ثم إفساح المجال للتجاوز والتخطي ومحاولة التحرر من المكبوت الجاثم على العقل، وتقديم مجال النقد الصارم للمجمل من الأحداث والوقائع، ومن هنا فإن التحليل يكون بمثابة المرشد نحو الكشف عن التناقضات والعوائق المستحكمة لمجمل تراث النكوص والهزيمة الذي حل بالأمة.

يبرز مجال توظيف الخبرة المعرفية لدى ابن خلدون، من خلال وضوح الرؤية المعرفية لديه، والتي تبقى مرتكزة حول فكرة التأثر، تلك التي تفرضها طبيعة العلاقة القائمة بين الغالب والمغلوب، هذا التأثر الذي يكون بمثابة الحافز نحو توكيد دور

العقل في توظيب معالم العلاقة داخل الثقافة الواحدة[11] بل إن الانفتاح المأمول من مجال التأثر لا يعدم أن يكون وسيلة للكشف عن المخبوء والمكتوم من المآسي التي يتم ارتكابها بحق البشرية[12] من قبل القوى المهيمنة والغالبة، ومن هذا فإن تشكيل العلاقة التي يحول ابن خلدون تبويبها لا يقوم على صراعية طبعية، بقدر ما تحاول الخوض في تحديد المؤثر الثقافي الذي يكون أثره أشد فتكا وقوة من الحروب والمعارك. أما فكرة التحول والتي تتمركز حول تبدل أحوال الأمم والأجيال فإنه يرصد الأهم فيه والذي يبقى قائما حول التمييز بين السياسي والمعرفي، حيث كانت نتاجا لفترة الحياد التي اختارها مؤرخنا في سبيل ترسيم معالم العلاقة بين تفسير الظواهر سعيا إلى الفهم، ومحاولة الوعي بما آلت إليه أحوال الأمة، من تفكك وعجز وتنابذ وصراع على الصعيد السياسي، وانفتاح على المعرفي وحضورية الرأي، ولا سيما أن المؤثرات الحاضرة تبقى فارضة حضورها على تفعيل هذا الحيز[13]. أما فكرة النقدية فإن طريقة البحث والتحليل التي انغمس فيها ابن خلدون كانت قد أبرزت حيز الاشتغال في التنقيح والتعديل والتحقيق، وعلى هذا راح ينعى مبدأ التقليد، الذي كان له الأثر البالغ على كم النتاج التاريخي، ومن هذا فإن الاستثمار الواعي الذي تحقق لابن خلدون إنما جاء من واقع الإفادة التي وضعها علماء البلدانيات والسياسة والخراج والاقتصاد وتاريخ الأمم والتاريخ الثقافي والفكري والمذهبي[14].

جاء الاشتغال التاريخي، ضافيا محددا بوصفةٍ منهجيةٍ حتى ليمكن وصفها بالمصفوفة الخلدونية، تلك التي تحرص على:

1- رصد عمل المؤرخين وتمييز حقل الاشتغال المهني بدقة عالية، حتى لكأنه يحاول وضع شروط وظيفة المؤرخ.

2- ترسيخ معالم العقل الواعي عبر التركيز على النقد التاريخي، والولوج في المقارنات ورصد المفارقات والوهن ومواطن القوة.

3- الاستفادة النابهة من العلاقة بين الأجيال، من خلال التركيز على دراسة علاقة

النسب والتحقق منها، وتوظيفها كعلاقة تحقيق واشتغال، و ليس أداة للتبعية وترسيخ الأوهام[15].

4- الحرص على الخبر التاريخي، ومن هذا تكون العناية بالبحث عن الطريقة التداولية له، وهو لا يكتفي بوضع الخبر وصَفِّهَ في منظومة خبرية، بقدر ما يكون السعي نحو ترميم العلاقة القائمة بين الأخبار بروح الباحث النابه والمدقق العاقل النائي بنفسه عن المؤثرات والتحزبات والانتماءات الفرعية، وبهذا فإن التطلع يبقى مفصحا عن محاولة نابهة نحو إخراج الخبر من سطوة وهيمنة السياسي، ودمجه في السياق الاجتماعي.

* * *

1 - محمد الحداد، حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، دار الطليعة، بيروت 2002م.

2 - سعيد بنكراد، مدخل إلى السيميائيات السردية، تانسيفت، مراكش 1994م.

3 - ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت 2005م.

4 - اعتمدنا على طبعة المقدمة، باعتناء ودراسة أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت، بلا تاريخ، ص41-64.

5 - علي الوردي، منطق ابن خلدون، دار كوفان، بيروت 1994م. ص63.

6 - علي أومليل، الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون، معهد الإنماء العربي، بيروت، بلا تاريخ، ص168.

7 - بنسالم حميش، الخلدونية ومرآة فلسفة التاريخ، مجلة الاجتهاد، العدد 22، ص114.

8 - عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت 1997م، ص66.

9 - عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، بيروت 1997م، ص28.

10- أدونيس، الثابت والمتحول، دار الساقي، لندن 2002م، ج4، 48.

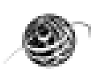
11- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، بيروت 2000م، ص552.

12- محمد لطفي اليوسفي، فتنة المتخيل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2002م، ج 1، ص189.

13- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت 2002م، مجلد 2 ص 385.

14- وجيه كوثراني، التاريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب، الأحوال والأزمنة للطباعة والنشر، بيروت 2001م، ص 104.

15- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص241.





المصطلح الأصولي في الخطاب الخلدوني

سعيد بنسعيد العلوي ◆

في مقدمة ابن خلدون أمور عديدة تغري بالحديث عن العقلانية وتمجيد العقل. في طليعة تلك الأمور الكلامُ الصريحُ عن «طبائع الأشياء» حينا قليلا، والحديث الضمني عنها أحيانا غالبة، ذلك أن لكل من العصبية، والملك، والبداوة، والحضارة، والعمران، وكذا الباقي من المفاهيم الخلدونية المعلومة - طبائعَ قارةً تلازم كل ما تعبر عنه هذه المفاهيم فهي لا تفارقها، وبموجبها يكون الفعل والحركة الانتقال من حال إلى حال، إذ لكل شيء غاية يقصدها. فالغاية التي تؤدى إليها العصبية هي الملك، والغاية التي يسعى إليها الملك هي الانفراد بالمجد، والغاية التي تسعى إليها الدولة هي الهرم، فهو يصيبها في الجيل الرابع، بعد أن تكون الدولة قد مرت بأجيال ثلاثة لكل جيل منها بِدَوْرِهِ طبيعته المميزة التي لا يملك أن يحيد عنها. ومن الأمور التي حملت الجمهرة الكبيرة من قراء المقدمة، منذ «إعادة اكتشافها» في عشرينات القرن الماضي، على الحديث عن العقل والعقلانية حديث أبي زيد نفسه عن التاريخ وعن «طبيعته» خاصة، فقد أغرى العديد من الدارسين بالحديث عن «المعنى» وعن «المنطق» الذي يخضع له التاريخ البشري في سيره، وبالجملة رأينا من الكثيرين جنوحا إلى اعتبار ابن خلدون فيلسوفا للتاريخ تارة، ومؤسسا لعلم الاجتماع تارة أخرى، ورائدا من رواد الاقتصاد السياسي طورا ثالثا، بل إن المجال قد يتسع ليجعل

◆ باحث وأكاديمي من المغرب.

من المؤرخ العربي الكبير رائدا لعلوم أخرى مثل المناخ، والجغرافيا الاقتصادية، وعلم النفس الاجتماعي. ولعل النموذج الواضح هو ذاك الذي يقدمه المفكر القومي العربي ساطع الحصري في كتابه «دراسات في مقدمة ابن خلدون» حيث يبدو ابن خلدون سابقاً على فيكو وهردر وكانط وهيجل وسبنسر، ومؤسسا أول لعلوم كثيرة لم يكن - بطبيعة الأمر - ظهورها ممكنا إلا بحدوث تراكم معرفي هائل من جانب أول، وتحقق عدد من الثورات العلمية من جانب ثان. أضف إلى ذلك أن الاعتقاد الديني الذي كان الفقيه المالكي والمتكلم الأشعري يصدر عنه يجعل إبحاره في المحيط الذي يريد الحصري أن يلقي به فيه أمرا متعذرا، من ذلك مثلا أن مؤرخنا الكبير، متى نظرنا إليه في دائرة النظام المعرفي الذي ينتمي إليه، لم يكن يملك الحديث عن المعنى في التاريخ - على النحو الذي نجده عند فيكو أو كانط أو هيجل مادام الله هو الذي يوجه التاريخ ويقود الإنسان.

هل يفيد كلامنا هذا الإقصاء الكلي للعقل والمعقولية عن الفكر الخلدوني ؟

الحق أنه لا شيء أكثر سذاجة من تقرير رأي مماثل في «المقدمة» وصاحبها. وقد يكفي في دحض هذا الاعتقاد أن يتأمل المرء حديث ابن خلدون عن العمران البشري، أو ينظر في شرحه للتعاقب في أحوال الاجتماع البشري بين «البداوة» و«الحضارة»، وقد يبدو فساد هذا الرأي كلية متى تابعنا تعليل ابن خلدون للأسباب التي تجعل المؤرخين يقعون في الأخطاء الشنيعة التي يروجونها أحيانا. ما نود قوله فحسب هو: أن «العقل» و «المعقولية» يكتسبان في النظام الخلدوني المعرفي معنى يتصل بالمرجعيات التي يصدر عنها ابن خلدون أو لنقل، في عبارة أخرى: إن العقل والمعقولية، في الخطاب الخلدوني في المقدمة - محكومان بالأسس الأبستيمولوجية التي يرجع إليها فكر صاحب المقدمة، وكذا بالدلالة العميقة للعلم (أو الأبستمي) الذي كان الأفق النظري لصاحب المقدمة مشدودا إليه. وما نود الإسهام به، هنا حول مرجعيات ابن خلدون ومصادر تفكيره، هو التنبيه على أهمية المصدر الأصولي في النص الخلدوني: أصول الدين من جانب أول، وأصول الفقه من جانب ثان.

يمكن القول، بكيفية أخرى: إن غرضنا هو توجيه الانتباه إلى أهمية المصادر الدينية الإسلامية في الفكر الخلدوني وخاصة ما كان من تلك المصادر في الرتبة العليا من العلوم الشرعية وهذا من جهة أولى، وأما من جهة ثانية فهو التنبيه، خاصة، إلى أن اللغة الأصولية في الخطاب الخلدوني، تمكن القارئ من المفاتيح الصالحة لولوج عالم العقل واستكناه «العقلانية» التي ظلت تغري قراء المقدمة ببريق شديد حمل الكثرة من الباحثين على إخراج ابن خلدون من عالمه المعرفي، وسياقه الديني، ووجوده التاريخي.

غني عن البيان، فيما نقدر، أن إسهامنا هذا لا يتوخى القيام بدراسة فيلولوجية، ولا تطمح إلى تحصيل جرد شامل للمصطلحات الأصولية في المقدمة، وهي كذلك أبعد ما تكون عن ادعاء محاولة تفكيك بنية الخطاب الخلدوني، بل إنها لا تريد أن تعدو عمل التذكير ببعض المفاهيم الكلامية والأصولية في المقدمة وعملها الخفي والفاعل في البنية الذهنية الخلدونية. والتماسا لما نود الوصول إليه هنا هو ترتيب القول في أقسام قصيرة ثلاثة. قسم أول نفرده للحديث عن «فن التاريخ» في الخطاب الخلدوني، وقسم ثان نجعله للحديث في الأصول (أصول الدين وأصول الفقه) ومكانتهما في التاريخ. وقسم ثالث نقف فيه عند مفهوم «العادة» عند ابن خلدون.

أولا: فن التاريخ علم مقصود بالذات

يقول ابن خلدون، فيما يصح اعتباره حديثا في «إحصاء العلوم» كما يقول مفكرو الإسلام القدامى أو خطاباً في «تصنيف العلوم»، كما يقال في الفكر الفلسفي الحديث:

«اعلم أن العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين: علوم مقصودة بالذات، كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام، وكالطبعيات والإلهيات من الفلسفة. وعلوم هي آلية ووسيلة لهذه العلوم، كالعربية وغيرهما للشرعيات، وكالمنطق والفلسفة وربما كان آلة لعلم الكلام ولأصول الفقه على طريقة المتأخرين»[1].

لعل الملاحظة الأولى، البادية للعيان، هي أنه ليس للتاريخ ذكر في هذا الإحصاء والتصنيف، فهل يجوز القول بأن المؤرخ العربي الأكبر لا يرى للتاريخ مكانا في اللوحة الكبرى مادام لا يصرح بذلك تصريحا ؟ من الطبعي أن الجواب لا يحتمل أن يكون بالإيجاب وإلا عُدَّتْ كتابة المقدمة عبثا، واعتبر حديث ابن خلدون في التاريخ ثرثرة لا طائل فيها. نقرأ في تصدير المقدمة بعد الحمدلة والتصلية مباشرة «أما بعد فإن فن التاريخ من الفنون التي يتداولها الأمم والأجيال (...) في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول والسوابق (...) وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق»[2]. ومن الجلي بذاته أن العلم «بكيفيات الوقائع» لا يتأتى لما كان من العلوم مساعدا، كما أن النظر والتحقيق والتعليل تستدعي، من حيث هي كذلك، التوسل بآليات وعلوم مساعدة عديدة. وغني عن البيان كذلك أن ما كان من العلوم معدودا في علوم الحكمة لا يجوز له أن ينسب في لوحة العلوم إلى ما كان في مؤخر اللوحة وأسفلها. ثم إن صاحب المقدمة يقول عن التاريخ في «المقدمة في فضل علم التاريخ»: «اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية». والترتيب بالشرف والرتبة، وفقا لنظام المعرفة الإسلامية في العصر الكلاسيكي الذي يتوافق بدوره مع التصنيف الأرسطي للمعارف، يجعل الأعلى والأول أكثر شمولية واقتضاء لعلوم أخرى مساعدة مادام العلو علوا بالرتبة، و مادامت صفة الشرف التي يحق للعلم حيازتها تلحقه من جهة سمو الغاية التي يهدف إليها. وإذ كان التاريخ كذلك، على ما ذكر صاحب المقدمة قبل قليل «يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات» وهذه القواعد والطبائع تستدعي، من حيث هي كذلك، الإحاطة بسلسلة من المعارف المتضافرة. ومن جهة أخرى كان الجهل بها (وهو ما يقول عنه ابن خلدون: إنه الجهل بطبائع «العمران البشري») يوقع المؤرخين في عدد من الأخطاء والأوهام يخصص لها صفحات مستفيضة من تمهيده للحديث في طبيعة العمران. ومن ثم فإن «فن التاريخ» كما يدعوه تارة، أو «علم التاريخ»، كما

يدعوه أخرى، لا يحتمل أن يخرج من دائرة العلوم الكلية، أو الأولية، أي تلك التي يقول عنها صاحب المقدمة: إنها علوم مقصودة بالذات.

الملاحظة الثانية، ويحملنا عليها حديث أبي زيد عبد الرحمن بن خلدون عن التاريخ، تتصل بالتصنيف الآخر الذي يستدعيه منطق الحديث في العلوم ونوعها وتجعلنا أمام التساؤل عَمَّا إذا كان التاريخ يتصل بالشرعيات أم أن الأحرى به أن ينتسب إلى الطبعيات والإلهيات ؟ والحق أن قارئ المقدمة سيجد لكلا الموقفين ما يبرره ويؤيده. فمن جهة أولى نجد أن أحاديث ابن خلدون عن طبائع الأشياء عامة، وعن «عمران العالم» خاصة، هي من الكثرة والوضوح والشمول معا بحيث إنها تجعل التاريخ ضرورة ومنطقا، في عداد العلوم الطبعية والفلسفية. وقد يكفي أن نقف عند الخبر والأسباب التي تجعل الكذب يتطرق إليه حتى نجد من الأمثلة والأدلة ما يؤيد هذا الرأي ويزكيه، بل إن القارئ يتبين أن الإكثار من أمثلة التاريخ الإسلامي، وتاريخ الغرب الإسلامي تحديدا إنما كان للسهولة في الاحتجاج من جانب وللقصور عن الإتيان، أحيانا، بأمثلة أخرى من تاريخ الأمم والشعوب الأخرى. وعلى كلٍّ فنحن لا نحسب أن المنحى الحِكْميّ (مع كسر الحاء وتسكين الكاف) في المقدمة يفتقر إلى الدليل. ومن جهة ثانية نجد أن الفصول العديدة في المعارف الإسلامية المختلفة، تلك التي تجعل من المقدمة دائرة معارف عامة، وكذا الفصول المخصصة للقول في الخلافة والقضايا المتصلة بها، ثم الإفاضة في الحديث عن العلوم الإسلامية المحض، كل ذلك يجد للقول في اتصال «فن التاريخ» بالشرعيات ما يبرره ويدعمه كذلك.

يمكن القول، أخذا بالمنطق - الذي كان أهل الفكر السياسي في الإسلام (مثل الماوردي ومن نسج على منواله) يعملون به - بأن التاريخ ينتسب، إلى العلوم الشرعية وإلى الطبعيات والإلهيات معا. التاريخ، من جهة انتسابه إلى «الشرعيات» ومن حيث شرف غايته واقتضاؤه لذلك أن يكون علما مقصودا بالذات، يرقى إلى رتبة تجعله في مصافِّ «العلم الكليِّ من العلوم الدينية» كما يقول أبو حامد الغزالي عن علم الكلام، أو هو في رتبة «رئيس العلوم» كما يقول عضد الدين الإيجي عن

أصول الدين أيضا[3]. والتاريخ، من جهة كونه «خبراً عن الاجتماع البشري الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال» ليس يقبل رتبة تنزل به عن الحكمة بل أَنْ يكون فيها أصيلا وعريقا لها، قرأنا ذلك في تصدير المقدمة.

إذا لم يكن ابن خلدون قد صرح تصريحا بانتساب التاريخ إلى دائرة العلوم المقصودة بذاتها ولم يكن في قول صريح كذلك قد نبه إلى الشرعيات أو إلى الطبعيات والإلهيات – فإنه كان يمتلك وعيا قويا، بل وعيا حادا، بأنه بصدد تأسيس علم جديد له الصفات التي ذكرنا في الفقرة أعلاه وأنه لم يسبق إلى ذلك العلم «فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه وكان ذلك لنا معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب (...) وكأن هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني (...) واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة»[4].

هذا العلم المستحدث الصنعة، الغريب النزعة، الغزير الفائدة كما يصفه ابن خلدون، ذاك الذي هو مقصود بذاته، بالنظر إلى مرتبته وغايته، العلم الذي يمكنه موضوعه (العمران البشري) من الانتساب إلى العلوم الشرعية والحكمية معا يجعله المنهج الذي يعمل بموجبه في حال من التشارك والتمازج مع العلمين الإسلاميين الساميَيْن: أصول الدين وأصول الفقه.

للقول في مكانة الأصول (أصول الدين وأصول الفقه) في فن التاريخ من وجه، وفي «المقدمة» من وجه آخر – نفرد القسم الموالي من هذا الإسهام.

ثانيا: مكانة الأصول من التاريخ

قول أبي حامد الغزالي عن أصول الدين: إنه «العلم الكلي من العلوم الدينية» هو قولٌ يعني أن مبادئ العلوم الدينية الكبرى تتقرر في علم الكلام، وأن إثبات الكليات في مستوى النظر يكون على المتكلم لا على الفقيه أو المفسر أو المحدّث كما يوضح ذلك صاحب «المستصفى» توضيحا كافيا.

وبالنسبة لموضوعنا فإن العماد النظري لعلم التاريخ، من حيث انتسابه للعلوم الشرعية، يكون التماسه بدوره في علم الكلام، والأساس أو المنطق – إذا استثنينا «المعنى» – هو الله الفاعل المختار الذي يجعل للكون سنناً يسير عليها. وإذن فإن «سنَّة الله»، على النحو الذي يفسرها به الاعتقاد على قول معين (علم الكلام)، هي الأساس والسند والمفتاح معا. وفي هذا الصدد تكون قراءة «المقدمة» قراءة تهدف إلى استخلاص المضامين الكلامية قراءة ممكنة، وإن كانت بطبيعة الأمر قراءة عسيرة بالنظر إلى الطبيعة السامية أو التجريدية التي تصاحب «رئيس العلوم» بطبيعته، على أن هنالك طرقا سالكة تقرِّبنا من التدليل على الاعتقاد الكلامي الخلدوني، أي على الموجهات النظرية الإسلامية العليا التي تحكم فكر ابن خلدون في المقدمة. ولا غرابة أن تكون أكثر تلك الطرق وضوحا ومباشرية الفصل الشهير الذي يخصصه مؤرخنا العربي الكبير للكلام في «علم الكلام» وهذا من جهة أولى، وأن يكون ذلك الطريق، من جهة ثانية، الفصول التي تتصل بقضية الخلافة أو الإمامة العظمى.

لا نود تكرار الآراء المتداولة التي يكثر الرجوع فيها إلى مقدمة ابن خلدون (تعريف العلم، التمييز في الاستدلال الكلامي بين طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين في الأخذ بعضا أو كلا بالمنطق الأرسطي، القول بأن علم الكلام – في عهد ابن خلدون على الأقل – قد أصبح «غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا ...» إلخ). وإنما نريد فقط أن نقرر – انطلاقا مما يتبين في وضوح تام – أنه الاعتقاد الخلدوني، أن صاحبنا أشعري المنزع والعقيدة وقد تكفي في ذلك صفة الإطلاق التي يتحدث بها عن كبار الأشاعرة وشيوع فكرهم «ثم جاء بعد القاضي أبي بكر الباقلاني إمام الحرمين أبو المعالي الجويني فأملى في الطريقة «كتاب الشامل» وأوسع القول فيه ثم لخصه في كتاب «الإرشاد» واتخذه الناس إماما لعقائدهم»[5].

لا تتقرر في علم الكلام أصول الاعتقاد على قول معلوم فحسب (اعتزال، أشعرية، حنبلية، إمامية، زيدية ... إلخ)، ولا تتعين كليات العلوم الدينية ومبادئها فقط، بل إن هنالك أمرا ثالثا، شديد الخطورة يتم البت فيه على نحو لا يخلو من

الموارية والمداهنة وهو القول في الإمامة العظمى وفي الموضوعات التي تتصل بها. والانتماء الأشعري لابن خلدون – في مسألة الإمامة العظمى والموضوعات التي ترتبط بها – واضح فلا يكون في حاجة إلى تأويل لقول أبي زيد، والمتمرس بكتاب «الأحكام السلطانية» لأبي الحسن الماوردي الأشعري يجد أن المؤرخ العربي يستعيد جملا، بل فقرات بأكملها من الكتاب المشار إليه، وابن خلدون يذكر الماوردي وكتابه تصريحا لا تلميحا في الفصل المتعلق بالخطط الدينية الخلافية في حديثه عن أحكام إمامة المساجد «وأحكام هذه الولاية وشروطها والمولى فيها معروفة ومبسوطة في كتاب «الأحكام السلطانية» للماوردي وغيره فلا نُطِيل في ذكرها»[6].

أما الشأن في أصول الفقه فآخر، ذلك أن الصلة بين هذا العلم وبين «علم التاريخ» صلة مباشرة تظهر أولا في مستوى الانتساب إلى المذهب الأصولي، وتتجلى ثانيا في مستوى حضور المصطلح الأصولي في الخطاب الخلدوني. فأما القول في النسبة الخلدونية للمذهب الأشعري في أصول الفقه فهي واضحة وضوح نسبته إلى المذهب الكلامي الأشعري. وقد يكفي في ذلك تنويه صاحب المقدمة، في الفصل المعنون بـ«أصول الفقه وما يتعلق به من الجدل والخلافيات» بالنصوص الأشعرية الكبرى: «البرهان» لإمام الحرمين الجويني، و«المستصفى» للغزالي، وكتاب «المحصول» للآمدي وكذا كتابه «الأحكام» وغيرها. وأما حضور المصطلح الأصولي في الخطاب الخلدوني فيقتضي منا وقفة متأنية. والحق أن هذه الوقفة تستدعي أن تكون جردا إحصائيا وكشافا شاملا بالمفردات الأصولية، بيد أن ذلك ليس مما يحتمله هذا الإسهام الذي يستهدف التنبيه دون أن يدعي الإحاطة والشمول. والتنبيه في مقام حديثنا تنبيه إلى ملاحظات نختار منها ثلاثا:

1- يقول صاحب المقدمة، في حديثه عن الأسباب التي تجعل المؤرخين يقعون في الأخطاء الشنيعة في نقلهم للأخبار أن هذه الأخيرة «إذا اعتُمدَ فيها على مجرد النقل، (...) ولا قياس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب (...) وكثيرا ما وقع المؤرخون والمفسرون وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سمينا، لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها

بأشباهها ولا مبررها بمعيار الحكمة ...»[7]. فنحن هنا أمام الآلية الأصولية الكبرى، آلية القياس: قياس الغائب على الشاهد، قياس الأشباه والنظائر، قياس الفروع على الأصول. ونحن في جوف القياس الأصولي أمام تفصيل في الآلية أو قل: أمام خطوة منهجية ملازمة للقياس الأصولي: تلك التي تقوم على التقسيم والسبر (تقسيم المسألة إلى ما يقتضيه حالها من الأجزاء والأقسام، ثم سبر كل جزء على حدة – كما يكون سبر غور البئر، أي إنفاذ آلة فيه لمعرفة مدى عمقه).

2- نعلم أن إحدى الخطوات المنهجية التي يقتضيها التعليل عند الأصولي، وتستدعيها آلية القياس ويتوجبها عمل «التقسيم والسبر» هي تلك التي تقوم على التمييز بين المتفق والمختلف بحثا عن «العلة» – وهذه غاية القياس الأصولي أو «الثمرة» كما يقول علماء أصول الفقه. وفي علم التاريخ «يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات (...) والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف وتعليل المتفق عليه (...) حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث، واقفا على أصول كل خبر، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول»[8].

نقول، في كلمة جامعة، استخلاصا من قراءة هذا النص: إن المؤرخ في حاجة إلى معرفة الآلية الأصولية جميعها، في خطواتها ودقائقها، ذلك أن عمل «صاحب هذا الفن» هو، متى دققنا الفكر وأمعنا النظر، عين العمل الذي يقوم به المجتهد إذ يلتمس العلة في الحكم ويستقصي دواعي الترجيح: ترجيح رأي على آخر مخالف له أو مناقض له بعد أن يكون قد قسم، وسبر، وماثل، وميز بين المتفق عليه والمختلف فيه. كتابة التاريخ اجتهاد: والشروط اللازم توافرها في المجتهد، حين ينظر في الأحكام، هي عينها التي تلزم المؤرخ عندما ينظر في الأخبار.

يميز علماء أصول الفقه، كما هو معلوم، بين أمور ثلاثة تلزم الإنسان في وجوده والنظر فيها هي: مدار التكليف أولا، وهو القاعدة التي يلزم الأخذ بها في التماس «المصلحة» والوقوع على «مقصد الشارع». ثانيا – تلك الأمور الثلاثة : الضروري،

والحاجي، والكمالي أو التحسيني، فلا يطلب الحاجي إلا بعد استيفاء الضروري، ولا ينشد الكمالي إلا بعد التوافر على الحاجي - والترتيب ملزم فلا يجوز التفريط فيه. والمؤرخ العربي الكبير، صاحب نظرية العمران البشري، يقول في فصل شهير من فصول المقدمة: «اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم، إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاشر، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله، والابتداء بما هو ضروري منه ونشيط قبل الحاجي والكمالي، فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة (...) ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والماعز والنحل (...) وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولابد إلى البدو لأنه متسع (...) ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه - دعاهم ذلك إلى السكون والدعة وتعاونوا في الزائد على الضرورة واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها (...) واختطاط المدن والأمصار (...) فيتخذون القصور (...) وهؤلاء هم الحضر»[9].

فكما أن الضروري يسبق الكمالي، فإن «البداوة» تكون سابقة على «الحضارة»، و«الخشونة» و«شظف العيش» يكونان متقدمين على «الرقة» و«التأنق» ثم «االتفنق» (وهذه كلها عبارات خلدونية بطبيعة الأمر). لذلك يكون من الطبعي، بحكم هذا المنطق، أن يكتب ابن خلدون فصلا «في أن أجيال البدو والحضر طبيعية» وآخر في «أن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه، وأن البادية أصل العمران» وأن يبسط في فصول المقدمة الأخرى أقواله في الاجتماع البشري والعمران من ثم نظريته في الحضارة عامة. وبعبارة أخرى فإن صاحب المقدمة ليس فقط فقيها أصوليا أُشْرِبَ الثقافةَ الفقهية منذ صباه وشبابه الأول فكانت خطواته الأولى في الكتابة والتأليف قولا ومشاركة في تلك الثقافة - بل إن أصول الفقه (لغة ومضامين ومنهجا) تظل المنفذ الضروري لفهم نظرية صاحبها في الحضارة وأطوارها، بل تمهيدا لذلك الفهم، في إدراك مغزى العمران والوقوف على طبيعة الاجتماع البشري.

هل يعني هذا القول الانتقاص من شأن «الحكمة» و«العلوم الحكمية» والحال أن صاحب المقدمة يعد هذه الأخيرة «الطبعيات والإلهيات من الفلسفة» من «العلوم

المتعارفة بين أهل العمران» من جهة أولى ويصنفها، كما ذكرنا سابق، في دائرة «العلوم المقصودة بالذات» ليسوي بينها، وبين الشرعيات، من جهة ثانية؟ هل يمكن أن ننقض ما قلناه في السابق من انتساب التاريخ إلى العلوم الشرعية وإلى الإلهيات معا؟ من البدهي أن الإجابة عن كلا السؤالين لا تملك إلا أن تكون سلبا وإلا كذبتنا في ذلك أقوال ابن خلدون نفسه في مواطن عديدة من المقدمة وناقضتنا عبارته المختلفة والمتنوعة في فصول كثيرة. لقد ظل مؤرخنا العربي الكبير يمتاح دوما من البئرين: بئر العلوم الشرعية، وبئر العلوم الحكمية. لكن هذه الأخيرة إذ تنشد أن تكون عقلا مجردا والتماسا لمنطق ومعنى ذاتيين يحكمان التاريخ بعيدا عن «الشرع» ويعملان خارج مجاله فإن الفقيه الأصولي، والمتكلم الأشعري عبد الرحمن بن خلدون سرعان ما يمسك بالتاريخ إذ هو «خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال». وما يعرض لتلك الطبيعة من الأحوال لا يملك المؤرخ إلا أن يقول: إنها سنة الله يجريها في الكون على «مستقر العادة».

ثالثا: التاريخ البشري ومستقر العادة

نقرأ لابن خلدون في الفصل المخصص لعلم الكلام قوله:

«إن الحوادث في العالم الكائنات، سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلابد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة، وعنها يتم كونه، وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضا، فلابد له من أسباب أخرى، ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها، -سبحانه وتعالى- لا إله إلا هو، وتلك الأسباب في ارتقائها تتضح وتتضاعف طولا وعرضا ويحار العقل في إدراكها وتعديدها»[10].

تتصل الموجودات في الكون وترتبط ببعضها بعضا ارتباطا يجعل بعضاً منها يكون سببا لوجود الآخر، ويجعل بعضها الآخر، بالمقابل، مسبَّبًا (فتح الباء الأولى والثانية). ومتى أمعن الناظر الفكر وجعل العقل يرتقي في سلم المدارك فإنه ينتهي،

وجوبا، إلى أصل يكون أولا بالضرورة: ذلك هو «مسبب الأسباب وموجدها وخالقها» فالله يسبب الأسباب ويخلقها من عدم، بمعنى أنه يوجدها بعد أن لم تكن. وفي كل مستويات الفعل، في كل مرتبة يقدر العقل فيها أن شيئا يكون مسببا (نتيجة) وأن آخر يكون سبا (علة)، فإن حقيقة الأمر أن الفاعل على الحقيقة هو الله، فهو علة كل ما في الكون من موجودات أو هو سبب الأسباب. ذلك ما يقوله صاحب المقدمة بكيفيات مختلفة وما تأتي كل المفاهيم الفاعلة في العمران البشري لدعمه وتوضيحه، من تلك المفاهيم ومن حيث هي ترجمة لنظام من العلاقات، ولصلة متصلة من الأسباب والمسببات نقترح الوقوف عند أمثلة ثلاثة:

1- **المثال الأول** هو مثال العصبية، ومكانة العصبية في النظرية الخلدونية ليست، فيما نحسب، في حاجة إلى بيان لكثرة حديث الدارسين عنها من جهة ولوضوح المعنى فيها من جهة أخرى: فالعصبية عند ابن خلدون هي المحرك العميق الباطن إذ بها تكون المطالبة والمدافعة وكل أمر يجتمع عليه، كما يكرر مؤرخنا الكبير في مواطن عديدة من المقدمة. ولكن العصبيات تتفاوت من جهة القوة والتأثير وهي تعرف أطواراً معلومة من الظهور والضمور. والتغلب الذي يفضي إلى الملك ونشأة الدولة يقتضي خضوع العصبيات الموجودة في اجتماع معلوم إلى «عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبا ... وإلا وقع الافتراق المُفْضي إلى الاختلاف والتنازع، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض»[11]. وإذن فإن العصبية، تلك القوة الباطنة المحركة، ليس لها أن تعمل من تلقاء ذاتها، بل الحق أن الفاعل على الحقيقة هو الله -تعالى-. فالمبدأ المفسر هو إرادة الله: الموجد، الخالق، الفعَّال لما يريد.

2- **المثال الثاني** هو ما يكون عن العصبية من التغلب وحصول الملك. «الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية، واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعرفة من الله في إقامة دينه. قال -تعالى- ﴿لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم﴾[12].

إذا كان تحصيل الملك يقتضي التغلب، وكان هذا الأخير يستدعي وجود العصبية

القوية التي تتمكن من صهر العصبيات الأخرى القائمة وإخضاعها لسيطرة عصبية واحدة غالبة - فإن الشرط الأول (الضروري والكافي كما يقول المناطقة) في ذلك وهو اجتماع الكلمة حول عصبية واحدة وحول شخص واحد ينطق باسم تلك العصبية ويكون محمولا إلى الزعامة والصدارة بموجب تلك العصبية - إن ذلك الشرط لا يمكن أن يتحقق إلا بوجود الإرادة الإلهية التي تشاء ذلك الاجتماع وتقدر التأليف بين القلوب المختلفة. وإذن فإن الفاعل على الحقيقة، ما به يكون التغلب المفضي إلى الملك، هو الإرادة الإلهية.

3- **المثال الثالث** نقتطفه من الفصل المعنون «في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم»، ولا يخفى أن هذا الفصل من أشد فصول المقدمة دليلا على الأثر الحاسم للعصبية في التاريخ البشري وليست الدعوة الدينية ذاتها تشذ عن ذلك. يقول ابن خلدون: «كل أمر تجعل عليه الكافة فلابد له من العصبية، وفي الحديث الصحيح ... ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه». وإذا كان هذا في الأنبياء، وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم أَلاَ تخرق له العادة ...! وأحوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر كما قدمناه. وهكذا أحوال الأنبياء، -عليهم الصلاة والسلام-، في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة - والله حكيم عليم»[13].

القول بأن الله أجرى الأمور على مستقر العادة قول يعني، من جهة أولى، أن العادة هي من التكرار و الاطراد في الكون، بحيث إنها تصبح مستقرة أو قل: إنها تصبح شأنا نألفه ونتعود عليه فهو عادة بمعنى أنه لا يثير دهشة ولا استغرابا. ولكن هذا القول يعني، من جهة ثانية، أن مستقر العادة لا يدق عن الفهم، فهو يقبل المعرفة، بمعنى أنه ينتظم على نحو يكون قابلا للمعرفة وتلك «القابلية للمعرفة» - لو أردنا استعمال تعبير مماثل لها فهي السنن التي أقامها الله في الكون، سنن الله التي لا تقبل تبديلا ولا تحويلا.

متى أدركنا الأمور على هذا النحو فنحن نستطيع الوقوع على «طبائع الأشياء» دون أن يكون في ذلك اجتراء على المشيئة الإلهية أو نيل من إرادة الله التي تتصف بالحرية والإطلاق. لكن هذا الإدراك لا يتأتى لنا إلا متى وقعنا على المغزى العميق للعادة، وفهمنا معنى «مستقر العادة» في النظام المعرفي الخلدوني. في ذلك النظام ليست العادة، متى نظرنا إليها من جهة المنطق، سوى البديل الضروري لمفهوم آخر متداول بالقدر ذاته الذي يكون به عاجزا عن حل الإشكال الناتج عن حصول التعارض بين «طبائع الأشياء» (أي اقتضاء اتصال سلسلة الأسباب والمسببات، وقيام «العلة» في الشيء ذاته) من جهة، وبين إرادة الله (مسبب الأسباب والفاعل على الحقيقة، من جهة أخرى). الحق أن عبد الرحمن بن خلدون يستعيد، في مقام البحث في «العمران البشرى» وفي العماد الخفي الذي يتحقق بموجبه، ما سعى إلى القيام به أبو حامد الغزالي في مجال المعرفة العقلية وتحققها، حيث يكون التمييز بين حصول الاحتراق عند ملاقاة القطن للنار، وليس حدوث الاحتراق بسبب ملاقاة القطن للنار. حصول الشيء «عنده» وليس حصوله «به» هو ما يقضي بأن ينحي مبدأ السببية جانبا ويجعل الفهم والتعليل ممكنين عند المفكر الأشعري. الفهم يقتضي حضور العقل وقد كان مبدأ التجويز الأمر المطاع وذاك هو العقل الأشعري ومنطقه الذاتي، والتعليل يستدعي الآلية الأصولية التي تكسب ذلك العقل معنى ودلالة: أصول الدين من جانب أول، وأصول الفقه من جانب ثان. تلك هي الدعامة المعرفية أو لنقل، إن شئنا ذلك، تلك هي البنية الباطنة التي تحكم الخطاب الخلدوني وتوجهه.

* * *

1 - ابن خلدون، المقدمة، مطبوعات الحاج عبد السلام بن شقرون، القاهرة (د.ت)، ص417.

2 - انظر الفصل الأول من كتابنا، الخطاب الأشعري، مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي، 1992م، بيروت، ص39-42.

3 - ابن خلدون، المقدمة ... المرجع السابق، ص2.

4 - المرجع السابق، ص29.

5 - المرجع السابق، ص347.

6 - المرجع السابق، ص165.

7 - المرجع السابق، ص7.

يقول ابن خلدون في تعليقه على شرط القرشية في الإمامة العظمى: «إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي ﷺ، كما هو في المشهور وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها خاصة. لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلابد إذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون لها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة»، ص146.

8 - المرجع السابق، ص22.

9 - المرجع السابق، ص91.

10- المرجع السابق، ص342.

11- المرجع السابق، ص105.

12- المرجع السابق، ص118.

13- المرجع السابق، ص119-120.





الرؤية الخلدونية لصناعة العربية

فيصل عبد السلام الحفيان *

لم تحظَ الرؤية الخلدونية للظاهرة اللسانية (اللغة) وعلومها بالاهتمام الذي تستحق، ويرجع ذلك إلى أسباب عدة، لعل أبرزها أن ابن خلدون المفكر الاجتماعي والسياسي وفيلسوف التاريخ قد طغى على ابن خلدون الآخر، فانشغل الباحثون بالوجه السياسي والاجتماعي والتاريخي لـ«المقدمة» عن وجه لا يقلُّ خطراً، إن لم يزد، وأعني ذلك الوجه المتصل بالنشاط العقلي (العلمي) الصِّرف، والحياتي (اليدوي) الذي به معاشُ الإنسان، ومن أهمِّ هذه النشاطات تلك العلوم والصِّناعات التي تقوم وترتبط بأخص الخصائص الإنسانية (اللسان)، فاللسان (أو اللغة) قرينُ الإنسان، أو بالأحرى جزء لا يتجزأ منه، بدونه يفقد الاجتماع الإنساني معناه وجدواه، ويصبح الإنسان – على حَدِّ تعبير ابن خلدون – «كالمُقعد الذي يروم النهوضَ ولا يستطيعه، لفقدان القدرة عليه»[1]. وقد أمكن الرجل من خلال نظراته الثاقبة أن يفلسف «الظاهرة اللسانية» ويستخرجَ القوانين التي تحكمها.

التفت محمد عيد إلى ابن خلدون المفكر اللساني في كتابه «الملكة اللسانية في نظر ابن خلدون»[2] ونثر عبد السلام المسدي شذرات خلدونية في دراسته «التفكير اللساني في الحضارة العربية»[3] وجعل من ابن خلدون حدًّا فاصلاً (خاتَماً) وقف بدراسته عنده، بوصفه (أي ابن خلدون) «آخِر من حاول تقديم نظرة شمولية في القضية اللغوية تتسم بالجدَّة والطرافة»[4].

---

* كاتب وباحث من سورية .

في «المقدمة» سبعةَ عشرَ فصلاً للظاهرة اللسانية، منها الفصل الرئيس الخاصُّ بعلوم اللسان العربي الذي لخَّص فيه ابن خلدون هذه العلوم تلخيصاً مكثفاً جدًّا، وبدأ بعلم النحو، كما أخلص لهذا العلم فصلاً جعله تحت عنوان «فصل في أن ملكة هذا اللسان غير صناعة العربية ومستغنية عنها في التعليم»، وثمَّة فصول أخرى فرَّق فيها آراءه في النحو والنحويين، وفي التآليف النحوية، وفي قوانين العلم وفلسفته، ومعلوم أنَّ ما جاء في هذه الفصول اللسانية (العامة) يشمل «النحو» بالضرورة، إذ هو العلم المعنيُّ بالتراكيب أو النظم.

وهذا البحث سيكتفي بالتوقُّف عند بعض المسائل المتصلة بعلم النحو تحديداً، ذلك أنَّ الموضوع كبير، ولا يفي به بحث. وهذه المسائل هي:

- علاقة علوم اللسان، ومنها النحو، بالمعرفة الإنسانية عامة، والعلوم الشرعية خاصة، وبعبارة أخرى: تصنيف علوم اللسان داخل الدائرة الواسعة، دائرة معارف الإنسان، وجدل علاقتها مع علوم الشريعة، التي ترتبط بها ارتباطاً وثيقاً.
- أهمية علم النحو وسط علوم اللسان، ومكانته بينها.
- النحو وعلاقته بـ«الملكة اللسانية».
- النحو بين الصناعة والعلم، مما استدعى استقراء مفهوم كُلٍّ منهما في الكلام الخلدوني.

وسوف نستبقُ هذه النقاط الأربع بوقفة مع حديث ابن خلدون عن المصطلحات التي أطلقها على علم التركيب (النحو) وعن ماهية هذا العلم، بما يكشف عن تصوُّره له.

هذه النقاط الخمس هي - إذن - موضوع البحث، وثَمَّ نقاط أخرى عديدة مؤجلة، تكتمل بها الرؤية الخلدونية لصناعة العربية، على أن النقاط الخمس ستكشف - إلى حدٍّ ما - جوانبَ من هذه الرؤية، وتُبين عن ابن خلدون الفيلسوف اللغوي (النحوي تحديداً)، ولعل هذا الكشف يكون موضوعيًّا، بعيدًا عن ثنائية التهويل والتهوين، وعن أسر جاذبية الرجل، والهالة التي أحاطه بها الباحثون.

مصطلح العلم وحَدُّه

استخدم ابن خلدون – وهو يتحدث عن «النحو» – ثلاثة مصطلحات: علم النحو، وصناعة العربية، وعلم العربية. الأول أكثرُ ذيوعًا وسيرورة، والثالث أسبقهما[5]. والثاني ليس خالصًا للرجل، فقد استخدمه النحويون المتقدمون: أبو علي الفارسي، وابن جني، وغيرهما، وهو في حقيقته الثالث، ولكن مع استبدال «علم» بكلمة «صناعة». وثمَّ مصطلحات أخرى، منها علم الإعراب. ما يهمنا هو «صناعة العربية» ذلك أنَّ كلمة «صناعة» هذه شائعة عند ابن خلدون يستخدمها مفردة، وجمعًا (صنائع) ولا تكاد تغادر قاموسه، وقد وجد فيها بغيته وهو يرصد نشاط الإنسان وعمرانه، وستكون لنا معها وِقفة متأنِّية لاحقًا.

ولا شك أنَّ مصطلح «علم النحو» قد استقرَّ قبل ابن خلدون، وطغى على غيره، ولهذا اختاره ليجعله رأسًا على ما عرض له من تاريخ العلم، ضمن الفصل الذي عقده لعلوم اللسان العربي. ويبقى هذا المصطلح أكثر دقة وانطباقًا على موضوعه، إذ المصطلحات الأخرى ليست كذلك، فـ«العربية» منفردة تطلق على اللغة نفسها، يُكتفى بالوصف عن الموصوف، وهي أو «علم العربية» قد يطلقان ويقصد بهما علم اللسان العربي بعامة، أما «صناعة العربية» فيكاد يكون خالصاً، لـ«النحو» لكن مصطلحات العلوم – كما نعلم – مرَّت بمراحل عديدة، تشابكت أحيانًا، وتميَّزت حينًا آخر.

ولم يقصد ابن خلدون إلى أن يضع تعريفاً أو حدًّا لعلم النحو، لكنا نستطيع أن نستخرج هذا التعريف أو الحدَّ من كلامه، فهو عنده «صناعة تقوم على قوانينَ مُطَّردة شبه الكليات والقواعد يُقاس عليها سائر أنواع الكلام، ويُلحق الأشباه منها بالأشباه»[6] وهو «معرفة قوانين هذه الملكة (يريد الملكة اللغوية أو تراكيبها تحديداً) ومقاييسها خاصة»[7]. ويلاحظ على هذين التعريفين الحرص الخلدوني على النص على كلمتين: «القوانين» و«يقاس عليها» أو «المقاييس» ذلك أنه – وهو عالم الاجتماع – يشغله القانون والمقياس الذي يفسِّر حركة الإنسان، أيًّا كانت هذه الحركة، في السياسة أو التاريخ أو الاقتصاد، أو.. العلم.

وعلى الرغم من أن التعريف أو التعريفين ليسا جديدين، فقد حَدَّ أبو علي الفارسي النحو بأنه «علم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب» لكنهما دالاَّن على رؤية ابن خلدون لهذا العلم الذي لا علاقة له بـ«الملكة» كما سيأتي بعد. وهي رؤية تختلف عن رؤية ابن جني التي ترى في النحو «انتحاء سمت كلام العرب في تصرُّفه من إعراب وغيره»[8]. الرؤية الخلدونية رؤية فيلسوف لغوي ينفذ إلى جوهر العلم وحقيقته ليميزه من الظاهرة اللسانية نفسها (اللغة)، ورؤية ابن جني رؤية لغوية خالصة تقفز إلى الغايات، وإن كانت هذه الغاية – في رأي ابن خلدون – لا تُحقَّق بهذا العلم.

ومما يحسب لابن خلدون أنه لم يستخدم مصطلح «علم الإعراب» وهو مصطلح يختلط كثيرًا بمصطلح «علم النحو» ويتبادل معه المواقع، بل إن بعضهم قد يعِّبر به عن علم اللسان عامة، فيدخل تحته دراسة الأصوات والتصريف واللغة والبلاغة والأدب، وإنما قلنا: «يُحْسَبُ له» لأن «الإعراب» ذو مفهوم ضيق قياساً إلى النحو، فهو مرتبط بأحوال أواخر الكلم فحسب، في حين أَنَّ النحو يشمل أحوال تركيب الجملة، ومنها الإعراب.

ولم يشر ابن خلدون إلى علم الصرف من قريب أو بعيد، وجاء كلامه جميعاً مؤذنًا بأنه ليس في متخيَّله سوى «النحو» فهو يقول: «وكانت الملكة الحاصلة للعرب من ذلك أحسنَ الملكات وأوضحها إبانة عن المقاصد لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني، مثل الحركات التي تعيِّن الفاعل من المفعول من المجرور.. ومثل الحروف التي تفضي بالأفعال إلى الذوات»[9] وفي سياق آخر «فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطَّردة .. يقيسون عليها مثل أن الفاعل مرفوع .. ثم رأوا تغير الدلالة بتغيُّر حركات هذه الكلمات، فاصطلحوا على تسميته إعراباً.. وجعلوها صناعة .. واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو»[10].

صحيح أن هذا العلم (الصرف) كان تاريخيًّا جزءًا من علم النحو، فقد جمع سيبويه في كتابه بين موضوعات العلمين (النحو والصرف معًا)، وكذلك فعل

النحويون المتقدمون، حتى المتأخرين منهم، من مثل البدر بن مالك (ت 686هـ) وناظر الجيش (ت 778هـ) لكننا نعلم أن «المازني» (ت 249هـ) خصَّه بتأليف مستقل (كتاب التصريف) وأن ابن جني (ت 392هـ) ألَّف «الملوكي في التصريف» وأنَّ ابن عصفور (ت 669هـ) وضع «الممتع في التصريف» في مقابل كتابه الآخر «المقرَّب في النحو». وعلى الرغم من ذلك فإن عُرْف المتأخرين يجعل من «الصرف» قسمًا برأسه غيرَ داخل في «النحو» كما قال الفاكهي[11].

إن إغفال ابن خلدون لـ«الصرف» إغفالاً تامًّا، على المستويين: التصريح والتلميح، سواء في موضوعه، أو في اصطلاحاته، أو في رجالاته – يضعنا أمام أمرين لا ثالث لهما: إما الغفلة، وإما أن المقصود لا يتعلَّق به. أما الأولى فواردة في سياق عمل كبير كـ«المقدمة»، وأما أن المقصود لا يتعلَّق به فغير وارد، ذلك أنَّ الصرف لا يقلُّ أهمية عن النحو، بل إن بعضهم يقدِّمه عليه. ولا يمكننا أن نُدرج الصرف تحت «علم اللغة» الذي ذكره ابن خلدون ضمن علوم اللسان؛ لأن الرجل حَدَّد موضوعه صراحة بـ«موضوعات الألفاظ» أي معانيها، وساق أمثلته جميعًا في إطارها، من مثل كتاب «العين» للخليل بن أحمد، و«الصحاح» للجوهري، و«المحكم» لابن سيده، و«أساس البلاغة» للزمخشري، و«فقه اللغة» للثعالبي.

هذه النقطة التمهيدية تنقلنا إلى النقطة التالية التي تهدف إلى وضع «النحو» ضمن منظومة علوم اللسان، والكشف عن علاقته بالمعرفة البشرية العامة، وبعلوم الشريعة على وجه الخصوص.

«اللسان» و «المعرفة» و «الشريعة»

أطلق ابن خلدون على علوم اللغة: علوم اللسان العربي. وعلى الرغم من أن هذا المصطلح ليس له، فقد سبقه إليه – فيما أعلم – الفارابي (ت 339هـ)[12] فإنه يبدو وكأنه أحيا هذا المصطلح الذي كان غير حاضر، أو على الأقل ليس حاضرًا حضور المصطلح الآخر: علوم اللغة أو علوم العربية أو ما شابههما. واستمر حضور هذين بعد ذلك. ومهما يكن فإنه والفارابي قد استبقا – فيما يبدو – اللغويين المحدثين في بلاد

المغرب العربي الذين يميلون إلى استخدام «اللسان» بدلاً من اللغة، ويستبدلون بعلم اللغة: الألسنية أو اللسانيات.

أقام ابن خلدون علوم اللسان العربي على أربعة أركان: اللغة، والنحو، والبيان، والأدب، هذه القسمة الرباعية هي التي كانت معروفة حتى زمنه، ولا شك أنها قسمة أساسية من جهة، وبسيطة من جهة أخرى، فالتطورُ الكبير الذي طرأ على علوم اللغة رسم خريطة جديدة للمعرفة اللسانية، وهي خريطة من نسخ متعدِّدة، أعني أنها مختلفة، تبعًا لاختلاف المدارس العلمية التي تنتمي إليها، فما يكون عِلمًا برأسه لدى مدرسة ما، قد ينطوي تحت علم آخر عند مدرسة أخرى. وما يهمنا هنا هو الدلالة العامة، فالصورة الحالية غير الصورة التي كانت حتى القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي. وهذا بدهيٌّ إذا ما وضعنا في حسباننا التراكم المعرفي، واتساع الرؤى، وتلاقح العقول، وتشابك العلوم، وأيضاً جدل العلوم. وليس ابن خلدون مطالبًا بأن يتجاوز ما كان عليه الفكر اللغوي في عصره، وخاصة أنه ليس عالمًا لغويًّا صِرفًا، بل هو عالم اجتماع ينظر إلى اللسان وعلومه بوصفها ظواهر اجتماعية. لقد تولَّدت من العلوم الأربعة علوم استقلَّت أو كادت، ومن هذه الأخيرة انبثقت علوم أخرى، وخلع بعضها إهاب العلم الذي انتمى إليه تاريخيًّا ليلبس إهابًا جديدًا. وأكثر من ذلك فإن علوم اللسان اليوم اتسعت دائرتها لتنظر إلى اللغة الإنسانية من حيث هي لغة، لا من حيث هي لغة جنس أو قوم، وإلى لغة هذا الجنس أو ذاك في أوجه تشابهها واختلافها مع اللغات الأخرى (الدراسات المقارنة) والزوايا التي تدرس بها اللغة أو اللغات اليوم عديدة: تاريخية، ووصفية، وتوليدية..إلخ، إضافة إلى أن دراسة اللغة لم تعد اليوم دراسة صِرفة، بل أصبحت لها تجاذباتها وتشابكاتها مع العلوم الإنسانية وغيرها، وهكذا نشأت علوم جديدة في تلك المناطق التي تتقاطع فيها العلوم اللغوية مع العلوم الأخرى، من مثل: علم اللغة الاجتماعي، وعلم اللغة النفسي، وعلم اللغة التاريخي.

وأدرج ابن خلدون - وهو يصنِّف المعرفة البشرية - علوم اللسان تحت ما أسماه: العلوم النقلية الوضعية، في مقابل العلوم العقلية الطبعية. وتشمل هذه الأخيرة

المنطق، والعلوم الطبيعية، والإلهية، والعددية. وقد قدّم الأُولى (النقلية) ربما في إشارة إلى شرف موضوعها، أو رتبتها في التحصيل آنذاك. و«النقلية» هذه تنطوي تحتها علوم الشريعة وعلوم اللسان.

وهي قسمة تعكس بوضوح ثقافة صاحبها وحياته العلمية والسياسية، كما تعكس المُناخ الثقافي والعلمي العام الذي كان سائداً في عصره، فالرجل يغلب عليه التكوين العلمي (النقلي)، كما أن العلوم النقلية هي المقدَّمة عند الناس. ومفهوم العلوم النقلية عنده أنها «هي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول؛ لأن الجزيئات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلِّي بمجرد وضعه، فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي، إلا أن هذا القياس يتفرع عن الخبر بثبوت الحكم في الأصل، وهو نقليٌّ، فرجع هذا القياس إلى النقل لتفرُّعه عنه»[13]. أما العلوم الطَبعية فـ«هي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ووسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها»[14]. وظاهرٌ أنه يشير في النص الأول الخاص بالعلوم النقليَّة إلى علوم الشريعة أو الشرعيات من الكتاب والسنة على حَدِّ تعبيره، ولا يمكننا أن نلحق بها علوم اللسان، إذ ليس فيها خبرٌ عن واضع شرعي، فلماذا ألحقها ابن خلدون، وما هي وجهة نظره في الجمع بينهما؟

قد يمكن تفسير ذلك بأحد أمرين: هذه العلوم (الشرعية واللسانية) تعتمد على النص (المقدَّس والموحى به، واللغة) وتتمحور حوله، وليست علوماً مبتدعة من لدن الإنسان نفسه، على أن العلوم الشرعية نفسها ليست على مستوى واحد في علاقتها بالخبر الشرعي، فلا شك أن ثمة فرقاً كبيرًا بين علمَي القراءات والتفسير بالمأثور من ناحية، والتفسير بالرأي من ناحية أخرى، وبين علم الحديث، من ناحية، وعلم مصطلح الحديث من ناحية أخرى، وعلم الفقه من ناحية، وعلم أصول الفقه من ناحية أخرى.

- علوم اللسان وسيلة أو آلة لعلوم الشريعة، وقد أُلحقت الوسيلة أو الآلة بغايتها أو ثمرتها، فاندرجت معها تحت «النقل».

ويبدو أنَّ التعليل الأخير أقربُ إلى القبول، فعلوم اللسان داخلةٌ في العلوم العقلية بالمفهوم الخلدوني، اهتدى إليها الإنسان بعقله، ولم يأخذها عن الشارع، وليس ارتباطها بالعلوم النقلية إلا من باب أنها تؤسِّس لها، فالكتاب والسنة اللذان هما الخبر، وردا باللغة العربية، وأولئك الذين نقلوها إلينا هم أصحاب هذه اللغة، ولا يمكن فهمهما إلا من خلال اللغة وأصحابها.

وإذا كان ابن خلدون قد قدَّم «النقلية» على «الطَبعيَّة» نظراً للموضوع، فإنه قدَّم أيضاً علوم الشريعة على علوم اللسان على الرغم من أن الأخيرة آلةُ الأولى و«معرفتها ضرورية على أهل الشريعة»[15] وقدَّم «الطَبعية» على علوم اللسان في فرش حديثه، وكان حقُّه أن يسير في أحد خطَّيْن:

إذا ما اعتدَّ بالموضوع وشرفه وآلته بدأ بعلوم الشريعة، فعلوم اللسان، فعلوم الطبيعة.
وإذا ما اعتدَّ بأوليِّة التحصيل أو التلقِّي العلمي بدأ بعلوم اللسان، فعلوم الشريعة، فعلوم الطبيعة.

وقد يرد احتمالٌ أن مُنْطَلَقه كان غيرَ هذا وذاك، أعني: الأهمية، فالعلوم الشرعية أهم، تليها الطبيعية، وأخيراً علوم اللسان، لكن هذا الاحتمال يمكن النفاذ إليه إذا ما استصحبنا موقفه من علم المنطق، وهو من العلوم الطَبعية، ومن علوم الآلة أيضاً، فقد قدَّمه في الفصل التأسيسي للعلوم العقلية وأصنافها (الفصل العشرين) ثم قدَّم عليه عند الفرش العلوم العددية، والهندسية، وعلم الهيئة، وأعقبه بالطبعيات والطب ... إلخ.

إن هذا الاضطراب يشير بوضوح إلى خلل في الرؤية تجاه تصنيف هذه العلوم وترتيبها. ويبقى لنا في السياق الذي نريد أنَّ علوم اللسان، ومنها النحو، ذات ارتباط وثيق بالشرعيات، وأنها من علوم الآلة، وليست مقصودة لذاتها.

وهنا وِقفة أخرى: هل علوم اللسان هي علوم آلة فحسب حقًّا؟ قيمتها ليست فيها، إنما في خدمتها لعلوم الشريعة، وأن تفاضلها فيما بينها إنما يكون بمقدار وفائها بالغرض الأساس، وهو معرفة علوم الشريعة؟ لا شك أن هذه العلوم تخدم الشريعة،

وأن فهم النصوص الدينية يقوم عليها، لكن الوقوف بها عند هذا الحد ليس صواباً، ذلك أن اللغة بحدٍّ ذاتها غاية في ذاتها، اللغة -كما تقرر الدراسات اللغوية الحديثة- ليست وعاء للفكر، ولكنها موجِّه له، أو هي فكر، ووظيفتها ليست التواصل فحسب، بل هي أبعد من ذلك بكثير، ليست انعكاساً للإنسان والمجتمع والزمان والمكان، بل شريكة في صياغة ذلك كله، وفيما ينتج عنه من حضارة بالمفهوم العام للحضارة، ومن ثَمَّ فإن الدراسات اللغوية تكتسب الأهمية نفسَها لـ«اللغة» ذاتها.

وعلى كُلٍّ فإن ابن خلدون قد صدر عن رؤية ثقافية وتاريخية وتراثية مستقرَّة، وليس مطالبًا بأن يخرج عن ذلك كله، لولا أنه من أولئك العلماء الذين يملكون القدرة على النفاذ إلى حقائق الأشياء، وتجاوز قشورِها وظواهرها.

النحو وعلوم اللسان

ليست علوم اللسان - كما يرى ابن خلدون - سواءً في أهميتها، ولذلك فهو يصرح بأنها «تتفاوت في التأكيد بتفاوت مراتبها في التوفية بمقصود الكلام»[16] التفاوت إذن مرتبط بـ«مقصود الكلام»؛ لأن اللغة التي تقوم هذه العلوم على خدمتها غرضها الأساس هو التواصل، سواء في درجة الإفهام، أو نوعه. وإذا كان الأمر كذلك فإن «النحو» هو الأهم المقدَّم «إذ به يتبين أصول المقاصد بالدلالة، فيُعرف الفاعل من المفعول، والمبتدأ من الخبر، ولولاه لجُهل أصل الإفادة»[17]. إن كل علم من علوم اللغة يقوم بجانب من جوانب اللغة نفسها في أدائها للمقصود، وبذلك يأخذ حكمَ هذا الجانب. ومن المعلوم أن اللغة تقوم بوظيفتين: تعبيرية، وهي الأصل، وجمالية (إمتاعية أو بلاغية) وكذلك النحو إذا ما نظرنا إلى وظيفته قياساً إلى العلوم اللغوية الأخرى سنجد أنه ذو صلة وثيقة بالوظيفة التعبيرية (الأساسية) التي تقوم عليها أية وظيفة أخرى، بل إن أية وظيفة أخرى تفقد معناها بدون هذه الوظيفة الأساسية. وظيفة النحو، التي تجعل من الوِحدات اللغوية المفرَّقة بناء تركيبيًا محكمًا يدلُّ على المقصود. وبدون «النحو» أو ما يمثله من وظيفة لغوية تفقد هذه الوِحدات قيمتها؛ ولذلك فإن ابن خلدون يرى أنه لولا النحو لَجُهِلَ أصلُ الإفادة.

وقد يتبادر إلى الذهن أن علم اللغة الذي يُعْنى بالألفاظ المفردة ومعانيها – في حدود ما رسم ابن خلدون – أَوْلىَ بالتقديم، فالأجزاء أو الكلمات قبل الكُلِّ، أو الجُمَل، إذ إنها النواة لها، ولكن الأمر – حسب ابن خلدون – يدخله «أن أكثر الأوضاع باقية في موضوعاتها لم تتغير»[18] «وهو يريد بـ«الأوضاع» : الألفاظ، وبـ«موضوعاتها»: معانيها، خلافًا للإعراب فإنه – في رأيه – «تغيَّر بالجملة، ولم يبق له أثر». تقديم النحو إذن لأنه انتهى كليًّا، وبالطبع هو يريد أن الإعراب انتهى على ألسنة الناس في عصره، وهذا ما أشار إليه في الفصل الخامس الذي عقده تحت عنوان «فصل في أن لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة للغة مضر وحمير» لغة العرب هي لغة زمانه، وهذه – كما يقول – وافية ببيان المقاصد، شأنها شأن اللسان المضري، ولم تفقد إلا دلالة الحركات على تعيُّن الفاعل من المفعول»[19]. أما اللغة (الألفاظ اللغوية) فإنها لم تتغيَّر، ومن ثَمَّ فإن الجهل بعلم اللغة لا يؤدي إلى الإخلال بالتفاهم. وهذا رأي لا يستقيم، من عالم اجتماع، يرصد ظاهرة اجتماعية (اللغة) والألفاظ والمعاني جوهر هذه الظاهرة ليست ثابتة، ثمة ألفاظ تموت، وأخرى تُولد، وثمة معان تنتهي، ومعان أخرى تبدأ، والعلاقات بين الألفاظ ومعانيها في حركة دائبة، سواء على مستوى الظاهرة اللغوية بمراتبها من حقيقة ومجاز، أو على مستوى متحدثيها وطبقاتهم الاجتماعية، وأماكنهم، وعلاقاتهم بغيرهم .. وأمور أخرى.

ويشهد لما نقول أن ابن خلدون نفسه نَاقَضَ نَفْسَهُ أوكاد، فبعد أن قال: إن أكثر الألفاظ (باقية) في موضوعاتها[20]، جاء في سياق آخر ليقول: «ثم استمر ذلك الفساد (يريد فساد الإعراب) بملابسة المعجم ومخالطتهم حتى تأدَّى الفساد إلى موضوعات الألفاظ، فاستُعمل كثير من كلام العرب في غير موضوعه»[21] هناك قال: إن (أكثر) الألفاظ باقية في موضوعاتها، وهنا قال: فاستُعمل (كثير) من كلام العرب في غير موضوعه!.

كما أن علم اللغة ليس موضوعه كما – رسم ابن خلدون – محصوراً في متنها، ألفاظها ومعانيها، أو على حَدِّ تعبيره: أوضاعها وموضوعاتها، وتلك مسألة أخرى تحتاج إلى وِقفة مستقلَّة. إن الجهل بالموضوعات (المعاني) اللغوية يؤدي أيضًا إلى

الإخلال بالتفاهم جملة، كما يؤدي الجهل بالإعراب إلى الإخلال بالتفاهم جملة، وإذا كان النحو (الإعراب) فيه أصل الإفادة فيما يتعلق بالمسند والمسند إليه – فإن الألفاظ فيها أيضًا أصلٌ من أصول الإفادة، ولنا أن نتصور أن السامع للفظٍ مًّا لا يعرف معناه، أو يعرفه على غير وجهه، أو التبس عليه – هل ينفعه بعد ذلك أن يعرف كونه فاعلاً أو مفعولاً!

وعليه فإن المفاضلة بين علم النحو وعلم اللغة – في رأيي – في غير موضعها، وبخاصة من عالم اجتماع، لا من عالم نحو، ولا من عالم لغة، فلكل من العلمين أهميته التي لا تقل عن أهمية الآخر، وكل منهما يُعْنَى بجانب أو بمستوى من مستويات اللغة (الألفاظ ومعانيها، وقوانين تركيب هذه الألفاظ)، ونحن نعلم أن النظريات اللغوية الحديثة كثيرًا ما تجعل فرعًا أو شعبةً من الدراسات المتصلة بعلم ما، وليكن النحو مثلاً، منضويةً تحت دراسة اللغة أو علم اللغة، بمجرد أن تنتقل إلى حَيِّز الدرس التاريخي أو المقارن، أو تتشابك موضوعاتها مع ظواهر اجتماعية أخرى.

النحو والملكة

إن من المهم أن نلفت إلى أن الحديث هو عن العلاقة مع الملكة **اللسانية**، وإلا فإن الملكة بوصفها مفهومًا عامًّا ليست لسانية فحسب، فالملكات متعددة وكثيرة، وليست حكرًا على جوارح الإنسان، ذلك أن مفهوم الملكة يتَّسع ليشمل الكيفيات أو الهيئات النفسانية، والمحسوسة، والكيفيات الاستعدادية والمتصلة بالكميَّات، لكنَّ عمود الملكة هو الرسوخ والاستحكام، فكلُّ ما رسخ واستحكم في الإنسان حتى صار عادة وخُلُقًا فيه – كان ملكة، وإلا فهو حالٌ؛ لأنها زائلة[22]. وقبل أن يكون حالاً يمر بمرحلة «الصفة» كأن الملكة هي المستوى الثالث والأخير للكيفية، قبله الحال، وقبل الحال الصفة، فالفعل، أي فعل «يقع أولاً وتعود منه للذات صفة، ثم تكرَّر فتكون حالاً، ومعنى الحال أنها صفة غير راسخة، ثم يزيد التكرار، فتكون ملكة، أي صفة راسخة»[23]. ثمة إذن ملكة في العلم، وفي الصناعة، وفي غيرهما.

إن الملكة اللسانية هي القدرة على استخدام اللغة، والتحكُّم في التعبير بها، ويملك ابن خلدون رؤية واضحة بل شديدة الوضوح لها، فاللغات كلها -كما يقول- ملكات شبيهة بالصناعة[24]، ويعني بـ«شبيهة بالصناعة» أنها تُكْتَسَبُ كالصناعات بالممارسة والتكرار، وذلك شأن الملكات جميعًا، وهي - أي الملكة - متفاوتة، وعمودها «التراكيب» لا «المفردات» ولذلك يقول : «وليس ذلك - يريد تمام الملكة أو نقصانها - بالنظر إلى المفردات، وإنما هو بالنظر إلى التراكيب»[25] وهو في ذلك على جادَّة الصواب، فالألفاظ مفردةً ليست لغة، إن تركيبها هو الذي يجعلها لغة، ونضيف: إن الملكة طاقة لغوية شاملة بالمفهوم العام للغة، فهي ليست خاصة بقوانين التركيب المتصلة بالسلامة اللغوية، بل تشمل أيضًا قوانين التركيب الجمالية تلك التي يتطلبها مقتضى الحال. والملكة في جريان التراكيب على القواعد العربية دون معرفة أو وعي من المتكلم، فلا يحتاج اكتسابها إلى تعلُّم، بل «يأخذها الآخِر من الأول»[26]. ومن أهم ما يحسب لابن خلدون التفاته إلى أن وسيلة اكتساب الملكة اللسانية، وهو السمع، فـ«السمع أبو الملكات اللسانية»[27]، وعلى الرغم من بداهة مفهوم هذه المقولة وقربه منا، فإن الأمر يبدو بالنسبة لنا أشبه بـ«تفاحة نيوتن» التي تسقط أمام الجميع، لكن نيوتن وحده هو الذي يرتب عليها مسألة «الجاذبية»، إن مقولة السمع الخلدونية نقلتنا نقلة مهمة باتجاه الوعي بوسيلة تعلم اللغات واكتسابها، والذائقة الأدبية والشعرية، وطلاقة اللسان، وباختصار أصبح الربط بين اللسان والسمع أبينَ ما يكون، وإذا كانت ملكة اللسان تربَّى عن طريق الأذن فإن تغيُّرها أو فسادها يكون عن طريق الأذن أيضًا، واللسان العربي الذي كان عن طريق السمع تغيَّر أو فسد كذلك بالسمع، وهذا ما أدَّى إلى نشأة صناعة العربية أو علم النحو.

وابن خلدون يضع الملكة اللسانية في مقابل صناعة العربية أو النحو، إنه يراهما مبتُوتَي الصلة، أو يكادان ولهذا فهو يقرِّر: «تلك الملكة (اللسانية) هي غير صناعة العربية، ومستغنية عنها بالجملة»[28] وهو - بالطبع - محقٌّ تمامًا في النَّصِّ على هذه الغيريَّة، فصناعة العربية هي معرفة قوانين الملكة اللسانية، وليست عَيْنَ هذه الملكة، هي إذن «علم بكيفية لا نفسُ كيفية» وهي «بمثابة من يعرف صناعة من الصنائع علمًا، ولا يُحْكِمها عملاً»[29].

والملكة اللسانية أسبق من الصناعة، صناعة النحو، إذ هذه الأخيرة مستنبطة منها، أو قائمة عليها، فهي – إذن – لاحقة.

وهي أيضًا غايةٌ، في حين أَن الصناعة وسيلة، فنحن نعرف القوانين الصناعية، لنصل إلى اللغة، ممارسة وفهمًا، ولولا ذلك لما كان لهذه القوانين قيمة، وتأسيسًا على هذا المعنى أخذ ابن خلدون على أولئك الذين خلَّطوا فـ«أجروا القوانين على غير ما قصد بها، وأصاروها علمًا محكمًا، وبعدوا عن ثمرتها»[30].

وإذا كان النحو علمًا نظريًّا، فإن الملكة اللسانية ليست كذلك، بل هي «أمر وجداني حاصل بممارسة كلام العرب»[31] الوجدان والممارسة في الملكة، في مقابل النظر في النحو.

وعلى الرغم من أن الملكة غاية الصناعة أو ثمرتها، فإن الصناعة لا تصل بنا إلى الملكة، ذلك أن الأخيرة وثيقة الصلة بـ«كلام العرب» لا بقوانين النحو، ولذلك فإن «وجه التعليم لمن يبتغي هذه الملكة ويروم تحصيلها أن يأخذ نفسه بحفظ كلامهم القديم الجاري على أساليبهم من القرآن والحديث وكلام السلف ومخاطبات فحول العرب في أسجاعهم وأشعارهم .. حتى يتنزَّل لكثرة حفظه لكلامهم .. منزلة مَنْ نشأ بينهم، ولُقِّن العبارة عن المقاصد منهم، ثم يتصرف بعد ذلك في التعبير عَمَّا في ضميره على حسب عبارتهم، وتأليف كلماتهم وما وعاه وحفظه من أساليبهم وترتيب ألفاظهم، فتحصل له هذه الملكة بهذا الحفظ والاستعمال»[32]. الملكة –إذن– تقوم على ساقين : الحفظ، والاستعمال، أما الصناعة فإنها لا تفيد سوى العلم بقوانين تلك الملكة، وكونها المرجع أو الضابط الذي يكشف لنا صواب الكلام أو خطأه.

وخلاصة القول في العلاقة بين النحو والملكة:

- أن النحو شيء والملكة شيء آخر مختلف، لكنه – على كل حال – مرتبط بها، ومستند إليها، في حين أَنها مستغنية عنه.
- أنه متأخر عنها، لاحقٌ بها.
- أنه وسيلة، وأنها غاية.
- أنه علم نظري، وأنها وجدانٌ يقوم على الحفظ والممارسة.

النحو بين الصناعة والعلم

كيف يرى ابن خلدون «النحو»، أو بتعبير أدقَّ: أين يصنِّفه؟ نعلم أن النشاط الإنساني في «المقدمة» نوعان: نوع يستهدف المعاش أو يرتبط به، وهو الصنائع، ونوع مرتبط بالعقل، وبخاصة العقل النظري، وهو العلم، هذا العلم الذي يمكنه أن يدرك الحقائق المجرَّدة. وحركةُ الإنسان بوجوهها المختلفة مصبوبة في هذين النوعين، وقد عقد ابن خلدون لذلك بابين: أحدهما (الباب الخامس): في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع وما يعرض في ذلك كله من الأحوال، والآخر (الباب السادس) في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وما يعرض في ذلك من الأحوال.

جاءت علوم اللسان العربي، ومنها علم النحو ضمن باب العلوم، لكن ابن خلدون يطلق على هذا العلم، وعلى غيره كثيراً، لفظ «صناعة» فهل النحو: علم أم صناعة؟ وما هو ذلك الخيط الذي يفصل بين العلم والصناعة أو يجمع بينهما؟ أم أن الصناعة التي يذكرها في باب العلم غيرُ تلك الواردة في الباب الخاص بالمعاش؟ سنحاول فيما يلي تأصيل هذين اللفظين، ونتكئ كثيرًا على كلام ابن خلدون نفسه، لِنرى مقصوده ولْنبدأ بالصناعة:

لعل لفظي الصناعة والعلم من أكثر الألفاظ دوراناً على لسان ابن خلدون، حتى إنهما (وبضعة ألفاظ أخرى) يُعَدَّان من لوازمه، وهو يستخدمهما مفردين (مصدرين): الصناعة والعلم، كما يجمعهما فيقول: صنائع، وعلوم، وهما - بداهة - ليستا مبتدعَتَيْن من عنده، لكنهما - كما سلف - لا يغادران قاموسه، فقد أقام عليهما نظريته الخاصة بتحليل وجوه نشاط الإنسان وتصنيفه، وعلاقات هذا النشاط بحياته وأَرومته ومسكنه.. وهكذا جعل من كُلٍّ منهما مصطلحاً قائماً برأسه، وأسَّس لمفهومه، ووظَّفه لخدمة أغراضه.

وفيما يخص «النحو» موضوعِنا، سبق أن أشرنا إلى أنه يُطْلِقُ عليه «صناعة العربية» وهو مصطلح ليس من ابتداعه - مرة أخرى - سبقه إليه عدد من العلماء قبله، كما أن لفظ «صناعة» هذا ليس قَصْرًا على «النحو»، فالشعر صناعة، والنثر صناعة،

والطب صناعة، والمنطق صناعة، وقد ظهر هذا اللفظ حتى في عناوين الكتب (مع اقترانه بـ«الإعراب» بدلاً من العربية): سر صناعة الإعراب لابن جني (ت 392هـ) وصناعة الإعراب لعبيد الله بن أحمد الفزاري (ت 183هـ) ونعرف أيضاً الكلمة مثنَّاة في عنوان أبي هلال العسكري «كتاب الصناعتين» قاصدًا صنعتي الشعر والنثر.

وإنما قلنا: إنه أسَّس لمفهوم لفظ/مصطلح «صناعة» لأنا وجدناه قد حرص على أن يَحُدَّه، أو يضع له تعريفًا، وأن يُفَصِّل في دلالته، وأن يربطه بنظريته العامة في العمران.

إنه يُعَرِّف الصناعة فيقول: «ملكة في أمر عمليّ فكريّ. وبكونه (أي الأمر) عمليًّا هو جسماني محسوس، والأحوال الجسمانية فنقلها (كذا) بالمباشرة أوعب لها وأكمل؛ لأن المباشرة في الأحوال الجسمانية المحسوسة أتمُّ فائدة..»[33] ويمكن من خلال هذا النص أن نقف على ما يلي:

- الصناعة ملكة أو قدرة.
- وهي تجمع بين العمل (الحركة الجسمانية) والفكر.
- والمقصود بالفكر الذي لم يتوقف عنده ابن خلدون: العقل، بمعنى أن الصناعة لا تُنسب إلى غير الإنسان، فالحيوان والجماد لا يصنعان؛ لأنهما غير مفكرين أو عاقلين.
- واكتساب الصناعة إنما يكون بـ«المباشرة» والمراد المباشرة: الممارسة أو المزاولة. ومن هنا نقل الكفوي قولاً بأن الصناعة أخصُّ من الحرفة؛ لأنها تحتاج في حصولها إلى المزاولة[34].

والصنائع - كما يرى ابن خلدون - ليست على درجة واحدة، فـ «منها البسيط، ومنها المركب، والبسيط هو الذي يختص بالضروريات، والمركب هو الذي يكون للكماليَّات»[35].

وهي - أيضاً - بالنظر إلى غاياتها نوعان: «ما يختص بأمر المعاش ضروريًّا كان أو غير ضروريٍّ، وإلى ما يختص بالأفكار التي هي خاصية الإنسان من العلوم والصنائع

والسياسة»[36]. هذا النص الأخير مهم في أنه يكشف عن أن الصناعة أعمُّ من العلم. إن بعض الصناعة (ما يختص بأمر المعاش) ليس علماً، أما العلم فهو – بالضرورة صناعة، بمعنى أنه نِتاج إنسانيٌّ، شأنُه في ذلك شأنُ الصناعة التي تستهدف المعاش، لكنه يخالف الصناعة بهذا المفهوم في أنه مرتبط بالعقل النظري، في حين أَنها ترتبط بالعقل التجريبي، هذا الارتباط على هذا الصعيد أو ذاك ليس قاطعًا، ولكنه غالب، أعني أن الصناعة قد تخرج عن حدودها المباشرة لتلامس العلم، وأن العلم قد يميل أحياناً ليقترب من الصناعة. وهذا ما يفسر لنا حرص ابن خلدون في كثير من المواضع على أن يقرن بين الصناعة والعلم، فهما معاً من خواصِّ الإنسان، وهما معاً يكثران حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة، بل إن تعليم العلم هو من جملة الصنائع[37] كما يقول.

وإذا كانت الصناعة – كما حَدَّها – ملكة (عامة) في أمر عملي فكري، لتشمل المعاش والنظر المجرَّد، فإن العلم في الرؤية الخلدونية، إنما هو أيضاً «ملكة تحيط بمبادئ العلم وقواعده ومسائله وفروعه وأصوله»[38]. هو إذن ملكة خاصة لأنها معنيَّة بالمبادئ والقواعد.. إلخ، والعلم – كما يُفْهَم من ابن خلدون – هو ذلك الذي يهتدي إليه الإنسان بفكره، سواء كان وصوله إليه بفكره مجرَّداً (العلم الحِكْمي) أو بالاستناد إلى الخبر (العلم الشرعي) وفي الحالين هو ثمرة الفكر أو العقل النظري، ذلك العقل الذي «يفيد العلم أو الظن بمطلوب وراء الحسِّ لا يتعلَّق به عمل»[39]. والمطلوب وراء الحس الذي لا يتعلق به عمل هو الذي يَفْصِل العلم من الصناعة، تلك التي تتغيَّا المعاش، لا الصناعة بالمعنى العام الذي أشرنا إليه أنفًا.

نحن الآن أمام مفهومين للصناعة:

مفهوم عام، تشمل به الصناعة العلم، وهذا ما يتضح بجلاء من قوله: «فصارت هذه العلوم كلها علوماً ذات ملكات محتاجة إلى التعليم، فاندرجت فى جملة الصنائع»[40]، وفى سياق آخر وهو يتحدث عن العرب يقول: «مع ما يلحقهم من الأنفة عن انتحال العلم حينئذ بما صار من جملة الصنائع»[41].

ومفهوم خاص ينصرف إلى أمور المعاش. وليس النحو خاصة وعلوم اللسان عامة داخلاً تحت هذا المفهوم الخاص، بل هو داخل تحت المفهوم العام؛ لأنه قائم على النظر المجرَّد. ولعل في ذلك ما يفسِّر لنا أن ابن خلدون تحدث عن علم الطب في موطنين: الموطن الأول في الباب الخامس الخاص بالمعاش ووجوهه من الكسب والصنائع، والموطن الثاني في الباب السادس الخاص بالعلوم وأصنافها، ويلاحظ أنه في الموطن الأول استخدم «صناعة الطب» وفي الثاني استخدم «علم الطب». وكذلك فعل في الفلاحة ذكرها في البابين، وعنون لها تحت الصنائع «صناعة الفلاحة» ثم قدَّم لها في الموطن الثاني بقوله: «هذه الصناعة من فروع الطبعيات، وهي النظر في النبات..» نستطيع إذن نلفت إلى أمرين في التفرقة بين الصناعة بمفهومها الخاص والعلم:

الأول: أن الصناعة مرتبطة بالأمور العملية، أي الحركات الجسمانية المحسوسة، والعلم ليس كذلك.

الثاني: أن الصناعة ثمرة من ثمار العقل التجريبي، في حين العلم ثمرة للعقل النظري الخالص.

إذا عدنا إلى علم النحو أو صناعة النحو فإننا سندرجه دون كبير عناء تحت مفهوم العلم، بما يعنيه من عدم ارتباط بالعمل، وصلة أكيدة بالعقل النظري، وعليه فإن إطلاق «صناعة» عليه إنما هو من باب المفهوم العام للكلمة، لا أكثر، وأيضًا من باب مشابهته للصنائع المندرجة حقيقة تحت مفهوم الصناعة بالمفهوم الخاص، في أن لها قواعد وأسساً استقرَّت وَتَعارَفَ عليها أصحابُها، وحذقوها، وأصبحت حِرَفًا يتكسَّبون بها، ونحن نعلم أن ابن خلدون يعد تعليم العلم من جملة الصنائع، ولذلك عقد له فصلاً (هو الثامن) ضمن الباب السادس (العلوم وأصنافها).

خلاصة القول أَن الصناعة في الرؤية الخلدونية ذاتُ ثلاثة مفهومات:

- مفهوم عام مرتبط بنتاج نشاط الإنسان بوصفه كائنًا عاقلاً.
- مفهوم خاص يقوم على نشاط الإنسان الجسماني الذي يتغيًّا كسب المعاش.

– مفهوم خاص (أيضًا) ذو صلة وثيقة ببعض العلوم التي تشبه الصنائع الجسمانية في أن لها أسسًا وقواعد وقوانين لابد من معرفتها وتلقيها على يد معلِّم.

وينبغي ألاَّ ينصـرف الذهن إلى أن الصناعة مبتوتة عن العلم، فلا شك أن فيها – بمعنى من المعاني – علمًا، لكنه العلم القريب من العمل، ولهذا فإن المناوي نقل قولاً في تعريف الصناعة نَصُّه أنها (أي الصناعة): العلم المتعلق بكيفية العمل[42]. ويقرب من ذلك ما قاله الكفوي في تعريف الصناعة: كلُّ علم مارسه الرجل سواء كان استدلاليًّا أو غيره، حتى صار كالحرفة له[43]. وتبدو في عبارة الكفوي تلك الخيوط التي تربط الصناعة بالعلم والممارسة والحرفة، وهو ما فصَّلناه آنفًا. وثمَّة فروق دقيقة بين الصناعة والعمل والحرفة، ليس هذا موطن التوقف عندها.

كانت تلك جوانب من رؤية ابن خلدون لصناعة العربية حاولنا أن نلقي عليها بعض أضواء، كشفت، لكنه الكشف المحكوم بالمساحة والزمن، فما زالت هناك بعض الزوايا الخاصة بهذه الجوانب في منطقة الظل، فضلاً عن أن الرؤية الخلدونية الكاملة في هذا الباب قضية عريضة وواسعة تحتاج إلى تأمُّل عميق، لسبر غورها من ناحية، ولوضعها في السياق الخلدوني العام، وفي السياق اللساني العربي الإسلامي في مجمله، وكذلك في السياق اللساني الحديث، من نواحٍ أخرى.

* * *

1 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2004م، ج3، ص1168.

2 - صدر عن عالم الكتب بالقاهرة، سنة 1979م.

3 - صدر عن الدار العربية للكتاب بتونس، سنة 1981م.

4 - عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ص37.

5 - ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج3، ص1108.

6 - ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج3، ص1129.

7 - المصدر السابق، ج3، ص1147.

8 - انظر تعريف النحو في المصادر النحوية المقدمة، ومنها أصول ابن السراج، وتكملة أبي علي، وخصائص ابن جني، ولباب العكبري.

9 - ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج3، ص1128.

10- المصدر السابق، ج3، ص1129.
11- الفاكهي، شرح الحدود في النحو، تحقيق المتولي رمضان أحمد الدميري، ط2، القاهرة: مكتبة وهبة، 1414هـ – 1993م، ص54.
12- انظر: الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1350هـ – 1931م.
13- ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ج3، ص931.
14- المصدر السابق، ج3، ص930.
15- المصدر السابق، ج3، ص1128.
16- المصدر السابق، ج3، ص1128.
17- المصدر السابق، ج3، ص1128.
18- المصدر السابق، ج3، ص1128.
19- المصدر السابق، ج3، ص1141.
20- المصدر السابق، ج3، ص1128.
21- المصدر السابق، ج3، ص1131.
22- انظر : الكفوي، الكليات، قابله على نسخة خطية وأعده للطبع ووضع فهارسه عدنان درويش ومحمد المصري، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413هـ – 1993م، ص 752 ، 753، وعبد الرؤوف المناوي: التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق محمد رضوان الداية، دمشق، بيروت، دار الفكر، 1410هـ – 1990م، ص675.
23- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج3، ص1140.
24- المصدر السابق، ج3، ص1140.
25- المصدر السابق، ج3، ص1140.
26- المصدر السابق، ج3، ص1129.
27- المصدر السابق، ج3، ص1129.
28- المصدر السابق، ج3، ص1148.
29- المصدر السابق، ج3، ص1147.
30- المصدر السابق، ج3، ص1148.
31- المصدر السابق، ج3، ص1150.
32- المصدر السابق، ج3، ص1146.
33- المصدر السابق، ج2، ص856.
34- الكفوي: الكليات، مصدر سابق، ص544.
35- ابن خلدون: المقدمة، ج2، ص856.
36- المصدر السابق، ج2، ص857.
37- المصدر السابق، ج3، ص925.
38- المصدر السابق، ج3، ص925.
39- المصدر السابق، ج3، ص917.
40- المصدر السابق، ج3، ص1123.
41- المصدر السابق، ج3، ص1123.
42- المناوي، التوقيف، مصدر سابق، ص463.
43- الكفوي، الكليات، مصدر سابق، ص544.





مصادر الفكر السياسي الخلدوني

رضوان السيد ◆

حدَّد ابن خلدون مشروعَهُ في مستهلّ مقدمته بأنه يريد من ورائه استقصاء «أخبار الجيلين اللذين عمَّرا المغرب في هذه الأعصار، وملأَ أكنافَ الضواحي منه والأمصار، وما كان لهما من الدول الطوال أو القِصار، ومن سلف لهما من الملوك والأنصار – وهما العربُ والبربر»[1]؛ وعلَّل سبب اهتمامه بهما بأنهما «الجيلان اللذان عُرف بالمغرب مأواهُما، وطالَ فيه على الأحقاب مثواهُما، حتى لا يكاد يُتصوَّرُ عنه مُنتواهُما، ولا يعرفُ أهلُهُ من أجيال الآدميين سِواهُما»[2]. ويمكن القول بأن اكتناهه لأخبار هذين الجيلين وراء نظريته في العصبية وعلاقتها بالدولة، كما علاقتها بالدعوة الدينية. بيد أنّ المشروع اتّسع بين يديه فيما بعد، ولجهتين: لجهة المضمون، ولجهة المنهج. أمّا لجهة المضمون فإنه عندما جاء إلى المشرق، ضمَّ إلى أخبار الجيلين تاريخ وأعمالَ جيلٍ ثالثٍ هو جيلُ التُّرك، أو كما قال: «أفدْتُ ما نقصني من أخبار ملوك العجم بتلك الديار، ودول التُّرك فيما ملكوه من الأقطار..»[3]. وأمّا لجهة المنهج؛ فقد تجاوز الأَمرُ التوسُّعَ إلى رؤيةٍ أُخرى للعالَم سمّاها «العمران البشريَّ والاجتماعَ الإنساني»[4]. و«ما يَعْرِضُ فيه من العوارض الذاتية، ومن المُلْك والسلطان والكسْب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العِلَل والأسباب»[5]. وبذلك يُصبحُ علمُ التاريخ ليس قصّاً لأحداثِ حيوات الأجيال الثلاثة التي تَتَبَّع ابن خلدون مسارَها

◆ مفكر وأكاديمي من لبنان، ومستشار تحرير مجلة التسامح .

التاريخي أو أعمالَها في إنشاء المجتمعات والدول في التاريخ؛ بل هو في الأساس: «خبرٌ عن الاجتماع الإنساني الذي هو عُمرانُ العالَم، وما يعرضُ لطبيعة ذلك العُمران من الأحوال، مثل التوحُّش والتأنُّس، والعصبيات وأصناف التغلُّبات للبشر بعضِهِم على بعض، وما ينشأُ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحلُهُ البشرُ بأعمالهم ومساعيهم من الكسْب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدُثُ في ذلك العُمران بطبيعته من الأحوال»[6]. العُمرانُ هذا بحسب ابن خلدون، له طبائعُ أو قوانين تجري عليها أحوالُهُ التي ذكر بعضَها في عبارته السالفة الذكر. وهكذا تكونُ مقولةُ «الإنسان مدنيٌّ بالطبع» مثلاً قانوناً من قوانين العُمران، وكذلك مقولة الدولة، ومقولة المدينة، ومقولة العصبية.. إلخ. بيد أنّ هذه المقولات ليست متساويةً من حيث الأهمية في فهم العُمران أو الاجتماع الإنساني. وهنا يستعين ابن خلدون لإيضاح ما يقصِدُهُ بثقافته الأصولية، أي باللجوء لاعتبار المقاصد[7]. والمعروف أنّ مُعاصِرَهُ الفقيه المالكيَّ أبا إسحاق الشاطبي (ت.حوالي790هـ) قد قسّم المقاصدَ أو الغايات التي أُنزلت الشرائعُ لصونها إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات[8]. وبذلك تَكُونُ لعلم التاريخ - أي علم العلوم كلّها لأنه علمُ العمران الإنساني - ثلاثُ وظائف: الكشف، والفهم، والتقدير. في **الكشف** تجري مُعاينةُ الواقعة، وفي **الفهم** يجري النظرُ في تجريدها وصولاً إلى قراءتها قراءةً صحيحة، أي تبيان علائقها بطبائع العُمران، وفي **التقدير** تجري المُقايسة ويجري الاعتبار[9] بحثاً عن الإمكانات المستقبلية. يقول ابن خلدون: إنه في الإِخبار عن الواقعات لا بُدَّ من اعتبار المطابقة، والمطابقةُ هنا ذهنية، وتهدُفُ إلى إلحاق الواقعة أو الحدث بإحدى خانات طبيعة العمران، أو رفضها لمخالفتها لتلك الطبيعة، أي أنّ الخبر عن واقعةٍ ما يمكن أن يتمثّلَها بوصفها من مقتضيات العُمران أو حالاته أو عوارضه أو لوازمه أو لواحقه فيقبلها، أو يعتبرها بناءً على المقياس السابق (الذي يعدُّهُ تجريداً استقرائيّاً طبعاً) من مضادات طبيعة العمران، فيرفضها. يقول ابن خلدون: «إنّ القانونَ في تمييز الحقّ من الباطل في الأخبار بالإمكان، والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونسمّي ما يلحقُهُ من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكونُ عارضاً لا يُعتدُّ به،

وما لا يمكنُ أن يَعرِضَ له. وإذا فعلْنا ذلك، كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحقّ من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب بوجهٍ بُرهانيٍّ لا مدخل للشكّ فيه»[10].

إنّ اعتقاد ابن خلدون في طبائعته القوية - أنه إنما يُنشئُ علْماً برهانيّاً، هو موضعُ النظر في هذه المقالة. إذ ليس المقصود بمصادر فكره السياسي الكتبَ التي اقتبس منها وحسب. فما دام التاريخُ خبراً عن البشر، فليست هناك طريقةٌ لولوج رحابه إلاّ التوسُّل بالأخبار المدوَّنة عن الواقعات. وهو يقتبسُ كثيراً بالفعل؛ لكنه لا يهتمُّ بذكر مصادر ومراجع اقتباسِه غالباً إلاّ إذا كان يُريدُ الإنكارَ لها أو عليها[11]. فبناءً على ذلك المقياس الصارم، أي وجود الطبيعة أو الجوهر الكامن وراء كلّ ما في العالم، تُصبح الظواهرُ الإنسانيةُ التي هي موضوعُ علم التاريخ - مثلَ الظواهر الطَّبعية. وابنُ خلدون لا يخشى الاتّهامَ بالجبرية في هذا السياق؛ إذ يصرّح بأنّ العمران والدولة هما بمثابة الصورة، والوقائع والأحداث أو الظواهر هي بمثابة المادّة[12]. ولا مُشْكلةَ لديه بوصفه فقيهاً وعالماً أشعريّاً؛ لأنّ الله -سبحانه- هو خالقُ هذا الكون، وسانُّ طبائعه وقوانينه، ولذا فإنّ الدين الإلهيَّ يتضح مع آثاره في عالم الإنسان في الصورة والمادّة معاً وبمشيئة الله تأثيراً وتأثُّراً[13]. ولا شكّ أنّ هذا المخرجَ الشكليَّ الذي يقترحُهُ للخروج من مُشكل علائق الدين بالاجتماع الإنساني ليس أكبر قضاياه؛ بل أكبرُها بالتأكيد مسألةُ العمِل الإنساني مبادرةً وحدوداً، وآفاقاً وحرية. وكما سبق القول، سوف نتتبَّعُ تأثير هذه الرؤية للعالَم والتاريخ عنده، على جدليات العلائق مع مصادره الفكرية والتاريخية في قضيتين كُبريين ذَوَاتَيْ مغزًى سياسيٍّ هما مقولةُ: العُمران البشري، والاجتماع الإنساني الذي اعتبره «علماً مُستنبَطَ النشأة»[14]، أي أنه هو الذي أبدعه. وقضية الصيغة الإسلامية للمُلْك، أي الخلافة أو الإمامة.

أولاً : الاجتماع الإنساني والمُلْك : يقول ابن خلدون: «وهذا الفنُّ الذي لاحَ لنا النظرُ فيه، نجدُ فيه مسائلَ تجري بالعَرَض لأهل العلوم في براهين علومهم، وهي من جنس مسائله بالموضوع والمطلب، مثل ما يذكره الحكماء في إثبات النبوة.. ومثل ما يُذكَرُ في أصول الفقه.. أنّ الناسَ محتاجون إلى التعبير عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع .. ومثل ما يذكُرُهُ الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية

بالمقاصد..»[15]. هذه هي الفئةُ الأولى، وهم علماءُ الدين الذين يرى ابن خلدون أنهم تناولوا بالعَرَض جزءًا من مسائل العلم المُقْبل على التأسيس له. أما الفئةُ الثانية فهم الذين يسمّيهم الحكماء، أي الفلاسفة. يقول: «وكذلك أيضاً يقعُ إلينا القليلُ من مسائله في كلماتٍ متفرقةٍ لحُكماء الخليقة لكنهم لم يستوفوه. فمن كلام الموبذان لبهرام بن بهرام في حكاية البُوم التي نقلها المسعودي: إنّ المُلْك لا يتم عزُّه إلا بالشريعة.. ولا قِوَامَ للشريعة إلاّ بالمُلْك، ولا عزَّ للمُلْك إلاّ بالرجال، ولا قِوامَ للرجال إلاّ بالمال، ولا سبيل إلى المال إلاّ بالعِمارة، ولا سبيل إلى العمارة إلاّ بالعدل. والعدلُ الميزانُ المنصوبُ بين الخليقة..»[16]. ثم ينقُلُ عن المسعودي أيضاً كلاماً مُشابهاً منسوباً لكسرى أنوشِروان[17]؛ إلى أن يأتي على ذكر الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة، كما يقول: «والمتداوَل بين الناس جزءٌ صالحٌ منه، إلاّ أنه غيرُ مستوفٍ ولا مُعْطًى حقَّه من البراهين ومختلطٌ بغيره. وقد أشـار في ذلك الكتـاب إلى هذه الكليـات التي نقلناها عن الموبـذان وأنوشِروان، وجَعَلَها في الدائرة الغريبة التي أعظمَ القولَ فيها، وهي قولُه: العالمُ بستانٌ سياجُهُ الدولة، الدولةُ سلطانٌ تحيا به السنة، السنة سياسةٌ يسوسُها المُلْك، المُلْك نظامٌ يَعْضِدُهُ الجند، الجندُ أعوانٌ يكفلُهُم المال. المالُ رزقٌ تجمعُهُ الرعية. الرعيةُ عبيدٌ يكنُفُهُم العدل. العدلُ مألوفٌ وبه قِوامُ العالَم. العالمُ بستانٌ.. ثم يرجعُ إلى أول الكلام..»[18]. ويتلو ذلك رسمُ دائرة منقولة عن الكتاب المنحول والمنسوب لأرسطو تحت اسم: «سرّ الأسرار» أو «السياسة في تدبير الرياسة»، ويعلّقُ بأنها ثماني كلمات حِكْميّة سياسية ارتبط بعضُها ببعض، لكنْ لا براهينَ عليها، ويقول: إنه فَعَلَ ما هو أفضلُ من ذلك بكثيرٍ في فصول مقدمته عن المُلْك والدول، وهو علمٌ أطْلعه الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان.

أمّا الفئةُ الثالثةُ التي يرى ابنُ خلدون أنها قاربتْ موضوعَ العُمران دون أن توفّيه حقَّه فهي تلك التي يسمّيها الدارسون فئة كُتّاب «مرايا الأُمراء» أو «نصائح الملوك»، وهو يذكُرُ من أعلامِها كلاًّ من ابن المقفَّع في الأدب الكبير وربما اليتيمة، وأبي بكر الطرطوشي صاحب كتاب سِراج الملوك. أما ابنُ المقفع فمأخذُهُ عليه أنه يوردُ المسائل على منحى الخطابة في أسلوب الترسيل وبلاغة الكلام. وأمّا الطرطوشي فلأنّ كتابَهُ

نقلٌ شبيهٌ بالمواعظ «وكأنه حوَّم على غرضٍ، ولم يُصادفْهُ ولا تحقّق قصده، ولا استوفى مسائله»[19].

وتأتي الفئةُ الرابعةُ المنقودةُ، وهي فئةُ كُتّاب السياسات المدنية وكُتّاب الخطابة، على الطريقة الأرسطية. أمّا كُتّاب الخطابة فيرفضهم ابنُ خلدون لأنهم غير علْميين بتعبيرنا اليوم، وأمّا كُتّابُ السياسة المدنية – ويمكن أن يقصد بذلك أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد – فلأنهم يُعْنَون بتدبير المنزل أو المدينة، بما يجبُ بمقتضى الأخلاق والحكمة[20]! وهكذا فذنبُهُم أنهم إِرَادويُّون أو رَغْبَاتِيُّونَ، أي أنهم مثل الفقهاء ذوو أهداف تربوية وأخلاقية؛ بينما لا يكونُ العلمُ علماً من وجهة نظره إلاّ إذا كان هرمونوطيقيّاً أو وصفيّاً وتفسيريّاً ولا شيءَ غير.

والواقعُ أنّ تحديد ابن خلدون لأهداف الفقهاء سليم؛ فهم يعتبرون أنّ الشرائع إنما أُنزلت لصون مصالح العباد، ولذلك فهم يُعْنَون باستكشاف المقاصد والحِكَم، كما يُعْنَونَ باستكشاف عِلَل الأحكام؛ ولذا فإنهم لا يتناولون بالبحث إلاّ ما اقتضى حكماً شرعيّاً بحثاً عن وجه المصلحة فيه، من أجل القياس والاطّراد[21].

وغرضُ كتاب مرايا الأُمراء ونصائح الملوك مختلفٌ بعضَ الشيء. إذ هم يقصدون لخدمة مصالح السلطان، وتبيان الوسائل المؤدية لاستمرار السلطة، ولكنْ أيضاً لاستمرار الاستقرار[22]؛ ولذا فهم ينصحون بإقامة العدل والتوازن في السياسات بين فئات الرعية. وقد لا تُحقّقُ نصائحُهُم شيئاً. وقد يتهمون بممالأة السلطات؛ لكنّ عَمَلَهُم هذا، ومن بينه اعتبارُهُم أنفُسَهُم عقلَ السلطان وضميرَه، هو عملٌ أخلاقيٌّ من وجهة نظرِهِم. إنما المعنى العميق لفنّ الآداب السلطانية هذا الاقتناعُ بقدرة العقل الإنساني، والإرادة الإنسانية على التغيير والتطوير، والاقتناعُ بإمكان التعاوُن المثمر بين المثقَّف والسلطان. وابنُ خلدون يقطعُ مع هذا الجنس الأدبي – الذي عمل فيه صديقُهُ ابنُ رضوان المالقي (صاحب الشُّهُب اللامعة في السياسة النافعة، وهو يشبه سراج الملوك للطرطوشي)، والذي اهتمّ به مستلهِمُهُ ابن الأزرق بحيث حوَّل المقدّمة إلى كتاب نصائح – لسببين : تجربته الطويلة في العمل مع السلطان، والتي

انتهت إلى فشلٍ في تونس كما في مصر، واقتناعُهُ العميق بأنّ الرغبات الطيبة والنصائح مهما كانت صادقةً، لا تستطيعُ الوقوفَ في وجه طبائع المُلْك الذي القهرُ قانونُه وديدنُه، إلاّ ما كان من خلافةٍ راشدةٍ سُرعان ما زالت لمضادّتها أيضاً لطبائع السلطة والسلطان.

ويُحْسَبُ لابن خلدون أنه أدرك حتى ما لم يدركْهُ ابنُ رشد، عندما ضعّفَ نسبة كتاب سرّ الأسرار إلى أرسطو. إذ الواقعُ أنه أثرٌ منحولٌ، وأدنى إلى جنس مرايا الأُمراء. وقد كان عظيمَ التأثير في العصور الوسطى الإسلامية والأوروبية، وأفاد منه ابنُ خلدون نفسُه في فصوله عن السحْر والطِلّسْمات وعلوم الأعداد. بيد أنّ الكتب الأفلاطونية والأفلوطينية المنحولة مثل سر الأسرار والخير المحض والأثولوجيا، تشترك مع كتب «السياسة المدنية» في المقولة الرئيسة التي تبنّاها ابن خلدون من أنّ الإنسانَ مدنيٌّ بالطبع، وأسَّس عليها علم العمران البشري والاجتماع الإنساني كما قال.

يبدأُ أبو زيد الفصل الأولَ من الكتاب الأول في العُمران البشري بقوله: إنّ الاجتماعَ للإنسان ضروري. ويعبّر الحكماءُ ويقصد الفلاسفة – عن هذا بقولهم[23]: الإنسانيُ مدنيٌّ بالطبع، أي لا بُدَّ له من الاجتماع الذي هو المدينةُ في اصطلاحهم. ويضيف هو: وهذا معنى العمران. ثم يمضي مثلما فعل كلٌّ القائلين بهذه المقولة من الفلاسفة والمتكلمين والأخلاقيين في عالم الإسلام تبعاً للدثائر الموروثة عن أفلاطون وأرسطو وجالينوس وثامسطيوس وبروسن، للتفصيل بأنّ الفرد لا يستطيع القيام بكل حاجاته، ولذا يحتاج للاجتماع الصغير ثم الكبير لتبادُل الضروريات من أجل المعاش، ولكي يُكملَ كلٌّ ما ينقصُ الآخر. وحتى لا تنشب النزاعاتُ نتيجةَ الغرائز والرغبات تظهر النواميس والسُّنَن والشرائع الطبيعية والإلهية، ويأتي السانُّ أو الشارعُ أو الحاكمُ فيحرُسُ الناموسَ ويُطبقُه. هذه هي الطبعةُ الثابتةُ للوجود الإنساني، وهذا هو علمُ السياسات المدنية، كما أنه هو نفسُه علمُ العُمران الخلدوني. وليس في ذلك انتقاصٌ من عمل ابن خلدون، ولا من أهمية كشوفه التي تتناولُ مادة الاجتماع، بعد أن جرى الاتفاقُ على الصورة، بحسب تعبيره. لكنْ حتى في «المادّة» أو مقتضيات الاجتماع الإنساني وحالاته ولوازمه، لا اختلاف بين الفارابي

وابن رشد وابن خلدون في أنَّ المُلْك هو غايةُ الاجتماع أو ذِروتُه الضرورية. أمّا الاختلافُ فهو في جزءٍ منه مورفولوجي، ويدور حول علاقة البادية بالحاضرة، والتي قد يقتصرُ الأَمْرُ فيها على الجيلين اللذين درس ابنُ خلدون تجربتَهما، أي العرب والبربر. على أنه حتى لدى العرب والبربر اضطرّ أبو زيد لعقد فصلٍ «في أنه قد يحدُثُ لبعض أهل النصاب الملكي دولةٌ تستغني عن العصبية»[24]. والاختلافُ الآخرُ بين ابن خلدون وأرباب السياسات المدنية أنّ أولئك – بعد القول بضرورة السلطة – يذهبون إلى أنّ لها مشروعيةً غائيةً تتجاوزُ مسألة «القهر» اللازمة لبقاء النوع الإنساني، ومَنْع الفوضى، وكسْر الفتنة، والدفاع ضد الخارج: إنها تحقيقُ السعادة؛ ولذلك يتحدثون عن أشكال الحكومات أو أنواعِها، ليس من أجل تبيان صيغة التنظيم فقط؛ بل من أجل البحث في الصيغة الملائمة لتحقيق الغاية.

وإنصافاً لابن خلدون؛ نقولُ: إنه كان في هذا الصدد أكثر منطقيةً من زملائه الألِدّاء. إذ ما دام المُلْكُ هو مادّة الاجتماع الإنساني؛ فإنه غايةٌ في حدّ ذاته. أما الأمور الأُخرى المتعلقة بالسياسات، أي إدارة الشأن العامّ؛ فإنها في أفضل الأحوال من اللواحق، ولا يمكنُ الحديثُ عن شرعيةٍ إضافيةٍ تأتي نتيجة سلوكٍ معيَّنٍ ما دامت ضرورةُ بقاء النوع هي الحاكمة. وقد كان ذلك في الواقع رأي الفارابي عندما قال: «يكونُ الرئيسُ ثم تكونُ المدينةُ وأجزاؤُها»[25].

وهكذا فإنه فيما يتصل بالاجتماع الإنساني تأسيساً ولوازم، يستبطنُ ابن خلدون رؤية الفلاسفة تماماً؛ لكنه يُنافرهم لعدة أسبابٍ، منها الاختلافُ حول وظائف السلطة،وحول غاياتها، بل حول بنية الاجتماع المؤدي إليها.

ثانياً: الخلافة والمُلْك : تحدث ابنُ المقفع في «جُمَله القِصار» عن ثلاثة أشكالٍ للسلطة: مُلك الدين، وملك الحزم، وملك الهوى[26]. أما الماوردي فتحدث عن تأسيس الدين، وتأسيس القوة، وتأسيس المال[27]. وقال ابن خلدون بثلاثة أنواعٍ أيضاً: المُلْك الطبيعي، وهو حملُ الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والمُلْك السياسي، وهو حملُ الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية

ودفع المضارّ. والخلافةُ، وهي حملُ الكافّة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأُخروية والدنيوية الراجعة إليها... فهي في الحقيقة خلافةٌ عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به[28].

اقتبس ابن خلدون الأجزاء الأساسيّةَ الخاصة بالخلافة في مقدمته من كتاب «الأحكام السلطانية» للماوردي[29]. وقد ذكر النقلَ عنه في عدة أماكن؛ لكنه اقتبس كثيراً أيضاً دون أن يذكره في مواطن أخرى. بيد أنه ما اقتصر عليه. وتتمثل إضافاتُهُ في الرجوع إلى أبواب الإمامة من كتب المتكلمين الأشاعرة. والمعروف أنّ هؤلاء - ومنذ أبي الحسن الأشعري - يختمون كتبهم بفصلٍ قصيرٍ في الإمامة أو الخلافة، يذكرون فيه أنها ليست من التعبديات أو الضروريات في الدين خلافاً للشيعة؛ بل هي من الاجتهاديات والمصلحيات. وقد سلك ابن خلدون مسلك هؤلاء حين عقد فصلاً في آراء الشيعة في الإمامة، وعرض مذاهبَهم بإيجاز. أمّا الزياداتُ الأُخرى على الماوردي فتأتي من نظرية ابن خلدون في العصبية، والتي يعودُ إلى الحديث فيها عند كلّ مناسبة، ولتفسير ظواهر يعتقد أنّ الماورديَّ وغيره من الفقهاء أخطؤوا فيها لأنهم لا يعرفون طبائع العمران البشري، أو لا يهتمون بها[30].

إن الواقعَ أنّ الاختلافَ بين ابن خلدون وكُتّاب الأحكام السلطانية أو الفقه الدستوري في الإسلام - مصدرُهُ المفهومُ الخاصُّ الذي يصطنعُهُ ابنُ خلدون للخلافة الإسلامية أو للنظام السياسي وعلاقته بالدين، وليس إلى اختلافهم معه في طبائع العُمران والسلطان. فهو منذ البداية يعرّف الإمامةَ بأنها «خِلافةٌ عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[31]، أي سياسة الدنيا بالدين أيضاً. وهذه الـ «به» ليست موجودةً في تعريف الماوردي للخلافة؛ بل إنّ الماورديَّ لا يعتبرُ الخليفةَ مسؤولاً عن المصالح الأخروية والدنيوية معاً؛ بل عن المصالح الدنيوية فقط. فالشريعةُ عنده تُأليقرض، والسياسةُ عمارةُ الأرض. والخليفة أو السلطان مسؤولٌ عن «حراسة الدين»؛ في حين أنه في المصالح الدنيوية (ومنها الخلافة أو الإمامة أو السلطة) مسؤولٌ عن تدبيرها، أي سياستها. وهكذا فعملُهُ في الشأن الديني الحمايةُ وحسْب، بينما عملُهُ في الشأن الدنيوي تأسيسي.

ولنختبر ذلك في أربع مسائل:

المسألة الأولى: الاختلافُ بين الصحابة على السلطة. ابن خلدون يدافعُ هنا بحرارةٍ عن سائر الصحابة، سواءٌ الذين كانوا مع عثمان أو ضدّه، ومع عَلِيٍّ أو ضِدّه. هو يقولُ شأن سائر أهل السنة: إنَّ الحقَّ مع عثمان ومع عليّ. لكنّ الذين اختلفوا معهم إما أنهم أخطؤوا وتابوا، وإمّا أنهم اجتهدوا، وبذلك فهم مأجورون غير مَوْزورين[32]. وليس هذا رأي الماردي؛ وإن يكن متردداً بين أمرين؛ **الأول:** اعتبار الذين خرجوا على عثمان وعلي بُغاةً تسري عليهم أحكامُ البُغاة، أي الذين عندهم تأويل، فلا يُتْبعون ولا يُلاحَقون إن لم يحملوا السلاح، أو لا يُتْبَعون ولا يُلاحَقون ولا تُصادرُ ممتلكاتهم إذا ألقَوا السِّلاح. **والثاني:** اعتبارُ الذين خالفوا عثمانَ أو عليّاً معارضين عاديين؛ فإن لم يصيبوا دماً أو مالاً كانوا مجتهدين مخطئين؛ وإن أصابوا دماً أو مالاً خضعوا للقصاص. وهو يميلُ إلى الرأي الأول. والطريفُ أنّ ابن خلدون كان في هذا الصدد سُنِّيّاً متشدِّداً، ونَسي طبيعةَ المُلْك ودعوى الانفراد بالمجد لدى عثمان وعلي ومعارضيهما، أي أنه لم يعتبر الاختلاف الدمويَّ بينهم صراعاً على السلطة؛ وذلك لدخولهم في الزمن الاستثنائي في نظره، أي عندما كان الوازعُ الدينيُّ غالباً. ويزدادُ الأَمْرُ عُسْراً في قضية تمرد الحسين بن علي على يزيد بن معاوية، واستشهاده. ابن خلدون ينصرفُ لمناقشة كلّ الآراء بما في ذلك رأي أبي بكر ابن العربي الذي اعتبر أنّ الحسين خرج على سلطةٍ شرعية[33]. ولا مُشكلةَ لدى الماوردي هنا أيضاً. فهو يرى أنّ يزيد كان سلطاناً ظالماً دفع الناسَ ومنهم الحسين وابن الزبير– وبسبب طغيانه – إلى الثورة والخروج. على أنّ ابن خلدون يعود فيتذكّر العصبية في تمرد ابن الزُّبير على يزيد[34]. فالحسين من وجهة نظره كان من أهل العصبية والمُلك، وهكذا فدعواه ودعوى يزيد متساويتان في الناحية. أمّا ابنُ الزبير فقد قال ابن خلدون: إنّ غَلَطه في أمر الشوكة كان عظيماً؛ لأنّ بني أسد (ابن عبد العزى، البطن القَبَلي القُرشي الذي ينتمي إليه عبد الله بن الزبير بن العوام) لا يقاومون بني أمية في جاهليةٍ ولا إسلام!، ولذا فقد كان عليه أن يعرفَ موقعَه المتدنّي فلا يثور، أو لا يطمح إلى الملك، مع أنّ الوازعَ الدينيَّ الذي يُطنطنُ به ابن خلدون

كان بارزاً لديه! وهكذا لا يضطربُ لدى ابن خلدون في عصر الصحابة مفهومُهُ للعلاقة بين الدين والدولة وحسْب؛ بل مفهومُهُ للشرعية أيضاً. أمّا عند الماوردي فالأمر واضح: فكلُّ مَنْ بايعه الناس من قريش فهو شرعي، ولا عبرةَ بالبطن الذي ينتمي إليه، وابنُ الزبير بايعه أهلُ الحرمين والعراق وبعض الشام؛ ولذلك فهو شرعي. وقد ظلَّ كذلك حتى تغلّب عبد الملك على أطرافه، وسقطت أكثر الجهات التي بايعتْه في يد خصمه.

والمسألة الثانية: انقلاب الخلافة إلى مُلْك. وقد حدث ذلك في نظر ابن خلدون عندما تغلّب وازعُ العصبية على وازع الدين. وقد تمّ ذلك بالتدريج، حتى انتهى الأمرُ إلى غَلَبة اعتبارات المُلْك الذي هو غايةٌ طبعيةٌ للعصبية «ليس وقوعُهُ عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه كما قُلناهُ من قبل»[35]. والماورديُّ لا يتجاهلُ متغيّرات ما بعد عصر الراشدين، فهو يعرفُ الأثر الذي لا يذكره ابن خلدون، والقائل: «تكونُ الخلافةُ ثلاثين عاماً، ثم يكونُ مُلْكٌ عَضوض»[36]. لكنْ كما سبق القول؛ فإنّ الماوردي الفقيه يملكُ مفهوماً للشرعية لا يعترفُ ابنُ خلدون بجديته رغم ذكره له[37]، وهو البيعةُ والإجماع. وصحيحٌ أنَّ الماورديَّ، وبعد ضَعف الخلافة وانقسام أقطارِها بين الأُمراء والملوك، يتشبَّثُ بشكلياتٍ ضعيفةٍ للشرعية والمشروعية؛ لكنه يملكُ حسّاً عميقاً بقيمة العُرف والإجماع، هو الذي أبقى على الخلافة في بني العباس، رغم زوال العصبية ولواحقها. بينما تضطربُ رؤيةُ ابن خلدون للمسألة بعد العصر العباسي الثاني: إذ بقي بنو العباس رغم زوال عصبيتهم، ورغم عدم عودة الوازع بالمعنى الديني. فانقلابُ الخلافة إلى مُلْكٍ عند ابن خلدون هو الأمرُ الطبعي، وبقاءُ السلطة المرجعية لبني العبّاس غير مفهومٍ لأنه يعني عدمَ اطّراد ما اعتبره بمثابة القانون الذي لا يختلُّ لأنه من طبائع المُلْك، وطَبائع الوجود الإنساني!

والمسألة الثالثة: مسألة الشورى وأهل الحلّ والعقد: يقول ابن خلدون: «ربما يظنُّ بعضُ الناس أنّ الحقَّ فيما وراءَ ذلك، أنّ فعلَ الملوك فيما فعلوهُ من إخراج الفقهاء والقُضاة من الشورى مرجوح، وقد قال ﷺ: «العلماءُ ورثةُ الأنبياء». فاعلم أنّ ذلك

ليس كما ظنَّه، وحُكْمُ الملك والسلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعةُ العُمران، وإلاّ كان بعيداً عن السياسة. وطبيعةُ العمران في هؤلاء لا تقضي لهم بشيء من ذلك؛ لأنّ الشورى والحلَّ والعقد إنما يكونُ لصاحب عصبيةٍ يقتدرُ بها على حلٍّ أو عقدٍ أو فعلٍ أو تَرك. وأمّا مَنْ لا عصبيةَ له.. فأيُّ مدخلٍ له في الشورى؟»[38]. والواقعُ أنّ أحداً من الفقهاء لم يزعُمْ أنّ العلماء كانوا يختارون الخلفاء أو السلاطين أو يرشحونهم للبيعة. وأهلُ الشورى الذين اختارهم عمر للترجيح في الاختيار بين عثمان وعلي بعد وفاته، ما اختيروا لأنهم من الفقهاء؛ بل لأنهم من الصحابة أهل السابقة مع الرسولﷺ. وفي «الأحكام السلطانية» تحديدٌ لأهل الشورى والاختيار، لا يظهرُ منه أنهم كانوا من الفقهاء؛ إذ ذكر الماروديُّ لهم ثلاثة شروط[39]: العدالة الجامعة لشروطِها (أي أن يكونوا من أصحاب السُّمعة الحسنة)؛ والشرط الثاني: العلم الذي يُتوصَّلُ به إلى معرفة مَنْ يستحقُّ الإمامة. والشرط الثالث: الرأيُ والحكمةُ المؤديان إلى اختيار مَنْ هو للإمامة أصلَح، وبتدبير المصالح أقْوَم وأعرَف. ولا يظهر من هذه الشروط أنّ هؤلاء من الفقهاء أو القُضاة؛ بل هم بالأحرى من وُجهاء المجتمع وأشراف الناس. وعلى أيِّ حالٍ؛ فبعد عصر الصحابة، صار العُرفُ أن يعقد الخليفةُ أو الملكُ أو السلطانُ في حياته لمن يلي الأمر من بعده؛ وقد كان المعقودُ له في الأعمّ الأغلب ابن الخليفة أو السلطان. وفي حين اعتبر الماورديُّ هذا التطور – الذي اعترف بنتائجه – غير مُرْضٍ، ورَجَا زَوَالَهُ، ذهب ابن خلدون في فصله عن «ولاية العهد» إلى اعتبار ذلك من طَبيعة المُلْك؛ بل نهانا نحن القُرّاء المتذاكين لمقدّمته عن اتّهام معاوية بالتحيز أو بتوريث السلطة في اختيار يزيد، وكذلك الأمر مع عبد الملك ابن مروان في ابنه الوليد، ومع المنصور العبّاسي في استخلافه ابنه المهدي!

بيد أنّ بُعْد الفقهاء عن المشاركة في اختيار الخليفة، ينبغي ألاّ يدفعنا إلى القول بهامشيتهم؛ إذ استأثروا بالتشريع، وصار الخلفاءُ والأُمراء مضطرين لاتخاذهم مستشارين أو خبراء في لغتنا الحديثة. وهذا هو شأن صنيع الرشيد مع أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني، والمأمون مع يحيى بن أكثم، والمستنصر مع ابن هُبيرة، ونظام المُلْك مع إمام الحرمين الجُويني. وكذلك الأمر مع «الفقهاء المُشاوَرين»

بالأندلس الذين كانوا يشاركون بهذه الطريقة في إدارة الشأن العامّ، والذين استطاع بعضٌ منهم – بحكم قوة البيروقراطية الفقهية هذه بالأندلس وبعض مدن المغرب الإسلامي الطَرَفية – أن يكوِّنوا أُسَراً حاكمةً لبعض الوقت، ودون حاجةٍ إلى العصبية أو للدعوة الدينية. وأيّاً يكن ما يقصدُهُ ابن خلدون؛ فإنّ الفقهاء ما كانوا من أهل الشورى لندّعي أنهم أُخرجوا منها بسبب استيلاء العصبية – إلا إذا كانت تشاؤمية ابن خلدون بشأن هامشية الفقهاء والقُضاة ناجمةً عن تجربته السلبية في هذا الصدد بتونس ومصر.

والمسألة الرابعة، وهي الأهمُّ بعد الأُولى؛ تتصل بالافتراق بين الوظائف الخليفية والأُخرى السلطانية في العصور المتأخرة. يذكر ابن خلدون أربع خططٍ دينيةٍ خليفية وهي: الإمامةُ في الصلاة، والفُتيا، والقضاء، والحسبة والسكّة[40]. كما يذكر خُطَطاً سلطانية وهي: الإمارة، والوزارة، والحرب، والخراج، والجهاد[41]. ويُعَقّبُ على ذلك بالقول: «لقد اندرجت رسومُ الخلافة ووظائفُها في رسوم المُلْك والسياسة في سائر الدول لهذا العهد..»[42]. ثم يُنوّهُ بالانفصال التامّ في عمله بين الأمرين الديني والسياسي فيقول: «إنّ كلامنا في وظائف المُلْك والسلطان ورُتَبِه إنما هو بمقتضى طبيعة العُمران ووُجود البشر، لا بما يخصُّها من أحكامِها الشرعية؛ مع أنها مستوفاةٌ في كتب الأحكام السلطانية مثل كتاب القاضي أبي الحسن الماوردي وغيره من أعلام الفقهاء. فإنْ أردْتَ استيعابَها فعليكَ بمطالعتِها هنالك. وإنما تكلمنا في الوظائف الخلافية وأفردْناها، لنميّز بينها وبين الوظائف السلطانية فقط، لا لنحقّق أحكامَها الشرعية. فليس من غرض كتابِنا؛ فإنا إنما نتكلم في ذلك بما تقتضيه طبيعةُ العمران في الوجود الإنساني»[43]. هكذا يعودُ ابن خلدون هنا إلى مفهومه الخاصّ للخلافة بوصفها مؤسسة تتولى إدارة الشأنين الديني والدنيوي معاً، وبالشرع، أي بالدين. وأنّ رسومها وصلاحيتها قد اندرجت في وظائف السلطنة والمُلْك في العصور اللاحقة على الراشدين. والواقعُ أنّ الماورديَّ كان واضحاً في التمييز بين الشأنين باعتبار الخليفة واستطراداً السلطان حارساً للدين وسائساً للدنيا. وفي الحراسة إنما تحرسُ موجوداً دون أن تتدخَّل فيه، وإنما تلي السلطةُ الأمر الديني من الناحية المرجعية،

ويتولى آخرون إدارته، وهم في هذه الحالة الفقهاء والقُضاةُ. أمّا السياسة أو إدارة الشأن العامّ فإنّ الخليفة مدبِّرٌ أصيلٌ، وسلطتَه فيها شبه مطلقة. وهذا التمييز وضعه الماورديُّ في تعريف الخلافة ومهامّها، كما وضعه في عنوان كتابه الذي سمّاه: الأحكام السلطانية، والولايات الدينية. وقد ذكر المارديُّ الولايات السلطانية التي نقلها ابن خلدون عنه، وهي: الوزارة بنوعيها، والإمارة بنوعيها، والإمارة على الجهاد، وولاية الفيء والغنيمة، وولاية الجزية والخراج. ثم ذكر الولايات الدينية وهي: القضاء، وولاية المظالم، وولاية الإمامة في الصلوات، والولاية على الحج، وولاية الصدقات، وولاية الحسبة44. كما أوضح الماورديُّ الفرقَ بين نوعي الولاية؛ **فالأُولى،** أي الولايات السياسية أو ولايات المصالح، سلطةُ وليّ الأمر فيها شبه مطلقة، لتعلُّقها بالمصالح، وعدم وجود أحكامٍ شرعيةٍ نافذةٍ فيها في الغالب. **والثانية** فيها أحكامٌ شرعيةٌ نافذةٌ، ويتولاّها القُضاةُ في الغالب، والفقهاء أو العلماء؛ وللسلطان فيها الإشرافُ الأعلى، وليس الأمر المباشر.

إنّ اختلاف ابن خلدون مع الماوردي علتُه فهمُهُ الخاصُّ للخلافة بوصفها مؤسسةً يندمج فيها الدينُ والدولة في قبضةٍ واحدة؛ بينما يرى الماورديُّ أنّ القبضة واحدةٌ، لكنّ الشأنين كانا متمايزين منذ البداية. ومع أنّ الخلافة اختفت، وخفّ اعتبارُ الجانب الديني أو أنه خضع لطبيعة المُلْك ومقتضياته؛ فإنّ الأمر بقي على المنحى نفسه لدى ابن خلدون. أما لدى الماوردي فإنّ نظر الفقهاء في الشأن الديني صار أقوى لعدم قدرة السلطان على التدخل فعلاً في الشأن الديني (بسبب حرمانه من سلطة الاشتراع)، واقتصر الأمر على التشرُّف بالانتساب إلى الإسلام، والتنطُّح لقيادة سطوته وامتداده.

إنّ الذي أراه أنّ مقولَتْي: «الإنسان مدنيٌّ بالطبع» و «الدولة غايةٌ للعصبية»، هما المقولتان الفلسفيتان الرئيستان في الأقسام السياسية من المقدِّمة. وقد استخدم ابن خلدون مصادر كثيرةً للاستدلال على تلك الرؤية. وفي حالة **المقولة الأُولى** حدثت استعاراتُ أسلحةٍ؛ في حين أنه في **المقولة الثانية،** ورغم كثرة نقوله، ظلّ على مسافةٍ من كلّ المصادر، لكنه عجز عن إثبات اطّرادها.

والحقُّ أنّ هذا النموذجَ التفسيريَّ الخلدونيَّ الرائع والمروِّع في الوقت نفسِه يظلُّ متفرّداً رغم وجود المصادر التي تقول بإحدى المقولتين؛ أي مقولة الطبيعة الثابتة للاجتماع الإنساني، ومقولة المُلْك القائم على قهر العصبية. تفرده يعود إلى أمرين اثنين: اقترانُ المقولتين فيه، وتطبيق ابن خلدون له بجَهد كبيرٍ في مقدمته وتاريخه. وهناك من الباحثين - الجابري ونصّار مَثَلاً - من يرى أنّ النظام الخلدوني يظلُّ مفتوحاً لسببين: قولُهُ بتجاوز النموذج الاستثنائي للخلافة الإسلامية (نتيجة انضواء المؤسسة الدينية في بنية المُلْك) وتلميحُهُ ثانياً إلى أنّ هناك «نشأةً مستأنَفَة» في أواخر العصور الوسطى الإسلامية، والاستئنافُ في البحوث الكلامية والأصولية الإسلامية ناجمٌ عن انقطاع وليس عن تواصُل.

لقد حاولْتُ في هذه المقالة، أنّ أُناقش هذا النموذج الخلدونيَّ في ضوء مصادر رؤيته وتطبيقاتها. وليست هذه هي المرة الأولى التي يُجادَلُ فيها أبو زيد، ولن تكونَ الأخيرة. وهو، كما قال إرنست غلنر[45]، مستمرٌّ في التجدُّد، لكنْ ليس بالضرورة أن يكونَ مستمرًّا في التعدُّد.

* * *

1 - رجعت في مقالتي هذه إلى نشرة التاريخ التي بدأها الأستاذ إبراهيم شبّوح، تونس 2006م، والاقتباس من الكتاب الأول من العِبَر، المقدمة 5/1.

2 - العبر، المقدمة 5/1.

3 - العبر، المقدمة 7/1.

4 - العبر، المقدمة 6/1.

5 - العبر، المقدمة 6/1، 60.

6 - العبر، المقدمة 55/1.

7 - العبر، المقدمة 62/1.

8 - الشاطبي، الموافقات، ضبط وتعليق عبد الله دراز، 393/2-414.

9 - قدّم الأستاذ شبّوح في مقدمته على نشرة التاريخ عرضاً بديعاً لمعاني العِبَر والاعتبار عند ابن خلدون، المقدمة 134/1-138.

10- العبر، المقدمة 60/1.

11- يصرّح ابن خلدون - وفي المقدمة فقط - بالنقل عن مروج الذهب للمسعودي في عشرة مواطن؛ لكنه ينقل

عنه في واحدٍ وعشرين موطناً دونَ أن يذكره. وهو في أكثر تلك المواطن شديد النقد له؛ قارن بالمقدمة 58/1، 62، 63، 154، 192، 310، 358، 362. وكذلك يفعل مع البكري (ص58) والباقلاّني (ص341)، وأبي إسحاق الإسفراييني (ص169،338)، وإمام الحرمين (ص338). ويَسْلَمُ الماورديُّ من نقده، لكنه يعتبر كتاباته فقهيةً ودينيةً لا تعنيه كثيراً (334-340، 383-386، 409).

12- العبر، المقدمة 60/1.

13- العبر، المقدمة 61/1.

14- العبر، المقدمة 61/1.

15- العبر، المقدمة 62/1.

16- العبر، المقدمة 62/1-63.

17- العبر، المقدمة 63/1.

18- العبر، المقدمة 63/1-65.

19- العبر، المقدمة 65/1.

20- العبر، المقدمة 60/1-61.

21- قارن بجمال الدين عطية : التنظير الفقهي، مطبعة المدينة، 1987م، ص36-54، وعبد المجيد تركي: مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي، ترجمة عبد الصبور شاهين، بيروت 1986م، ص218-237.

22- صارت لدينا بالعربية مجموعة من الدراسات الجيدة عن الجنس الأدبي المسمَّى «مرايا الأمراء» أو «نصائح الملوك». قارن بعز الدين العلاّم: الآداب السلطانية عالم المعرفة، 2006م. وللمؤلف دراسة جيدة في الموضوع نفسه بمجلة «التسامح» العُمانية: مورفولوجية الأدب السياسي؛ مجلة التسامح، عدد 14، 2006م، ص90-124، وكمال عبد اللطيف: في تشريح أصول الاستبداد، دار الطليعة، 1999م، ومحمد أحمد دمج : مرايا الأمراء، بيروت ، 1994م.

23- العبر، المقدمة 69/1. وقارن بــ60/1، 66، 519.

24- العبر، المقدمة 274/1 – 275.

25- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، نشرة البير نصري نادر، بيروت 1973م، ص117-119. وقارن بكلامٍ مُشابهٍ للفارابي في : كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق محسن مهدي، بيروت 1968م، ص53-54، وكتاب السياسة المدنية، تحقيق فوزي النجار، بيروت 1969م، ص69-70.

26- ابن المقفع؛ في رسائل البلغاء، نشر محمد كرد علي، 1954م، ص49. وأول من نقل هذا التقسيم إلى المغرب الإسلامي محمد بن الحسن المرادي الحضرمي في : الإشارة إلى أدب الإمارة، تحقيق رضوان السيد، 1981م، ص 145.

27- الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، تحقيق رضوان السيد، بيروت 1987م، ص203- 205.

28- العبر، المقدمة 332/1-334.

29- الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت 1999م، ص29-31.

30- العبر، المقدمة 394/1، 409.

31- العبر، المقدمة 334/1.

32- العبر، المقدمة 375/1-378.

33- العبر، المقدمة 379/1.

34- العبر، المقدمة 379/1-380.

35- العبر، المقدمة 354/1-358.

36- الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص16، والماوردي: أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، 1972م، ص238.

37- العبر، المقدمة 365/1-369.

38- العبر، المقدمة 384/1. ويذكر ابن خلدون في معرضٍ آخر رجالاً كابن أبي عامر كانوا قُضاةً وصاروا وزراء متسلّطين؛ إنما كان ذلك بسبب تغيُّر الزمان!

39- الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص31.

40- العبر، المقدمة 382/1-394.

41- العبر، المقدمة 410/1-442.

42- العبر، المقدمة 394/1.

43- العبر، المقدمة 409/1.

44- الأحكام السلطانية، ص64 وما بعدها.

45- Ernest Gellner, Muslim Society,1981, P.86-99, 221-231.





ابن خلدون وعلم الكلام : بعض القضايا

عبد الجليل سالم ◆

1

علم الكلام في التراث الخلدوني

تناول ابن خلدون علم الكلام، ومباحثه المتعلّقة به في أربعة آثار له يتقدمها لُبَابُ المحصّل، ثم المقدّمة، فشفاء السائل في «تهذيب المسائل»[1]، و«عقيدة الحق» وهي مؤلفات أو آثار تكاد تكون مجهولة عند أغلب الدّارسين. وقد نبّه إليها باحث مغربي[2].

1- المقدّمة[3]

اشتملت على كثير من الفصول ذات الصّلة بعلم الكلام، لعلّ أبرزها «فصل في علم الكلام» وهو مثبت في جميع نسخ المقدمة. وقد تعرض فيه لتعريف العلم وموضوعاته، كما توقف فيه عند «لطيفة في برهان عقلي يكشف لنا عن التوحيد» وهي ذات صلة بموقفه المعرفي، فأجّل الحديثَ عنه. ومسألة الذات والصفات والإيمان، كما تحدّث عن أهم أطوار العلم من خلال أهم مدارسه وأشهر شخصيات كل مدرسة، وهذا العنصر يُتَمِّمُهُ فصلُ «كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنة» حينما تكلم عن أطوار مدرسة الاعتزال من خلال أعلامها إلى حدود القرن الرابع على الأقل.

◆ أكاديمي من تونس .

وفي هذا الفصل تحدّث عن أنواع المتشابه خاصة في الآيات المتعلقة بالله، وكيفية تعامل السّلف والمعتزلة معها ومسألة القدر. وقضية المدارك وعلاقتها بالمعرفة الحسية والغيبيّة. والذي يجب التأكيد عليه أن كلامه عن المدارك والرؤيا والنبوّة يندرج ضمن موقف نظري عام يحكم فكر ابن خلدون العقلي/الاسمي.

وهذا الفصل غير مثبت في جميع نسخ المقدمة الخطيّة، ويبرّر الدكتور علي عبد الواحد وافي «ظهور هذا الفصل في بعض النّسخ دون بقيتها بأن ابن خلدون في أثناء تنقيحه للمقدمة وجد أن ما ذكره في فصل واحد عن علم الكلام غير كاف لبيان حقائق هذا العلم، ويحتاج إلى أن يفصل الموضوع بشكل أكبر، وهذا ما دفعه إلى إضافة فصل ثان لعلم الكلام في المقدمة، ويذهب[4] وافي إلى اعتبار الفصلين مؤلفا قيّما في علم التوحيد، يشرح أهم مسائله، ويحقق أهم نقاط الخلاف بين مدارسه وطوائفه، ويدلّ على تمكّن ابن خلدون من بحوثه، ووقوفه على مختلف فرقه ومذاهبه، وسعة اطّلاعه على ما كتب فيه[5].

والواقع أن المقدمة تحتوي على فصول كثيرة لا غنى للدّارسين لموقف ابن خلدون الكلامي من الرجوع إليها والاعتماد عليها. ولعلّ أول ما يطالعنا «المقدمة السادسة من الباب الأول» في أصناف المدركين للغيب من البشر وما يليه من «تفسير حقيقة النبوّة» و «الوحي» و «الكهانة» و «الرؤيا» والأخبار بالمغيبات»[6] والفصول المتعلقة بالإمامة والخلافة[7] (الفصول 25-26-27). أضف إليه الفصل الثاني والخمسين في أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه» أضف إلى ذلك أيضا فصولاً من الباب السادس (الفصل الحادي عشر، 12-13،14-31) وكلها تخدم نظرية ابن خلدون في الوجود والمعرفة كما سنرى لاحقا. فهذه الفصول مجتمعة – مضافةً إلى الفصلين السابقين – يمكن اعتبارها المادة الكلامية في كتاب المقدّمة.

2- «لُباب المحصل في أصول الدّين»[8]

وهو كتاب لَخَّصَ كتاب الرّازي (ت 606/1210م) «كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء و«المتكلمين» بإشارة من أستاذه الأبلي

وتحت إشرافه. وهذا الكتاب الذي يعتبر من الكتب المبكرّة لابن خلدون يجب ألاّ ينظر إليه بوصفه تلخيصا لا جِدّةَ فيه – كما ذهب بعض الدّارسين –[9] بقدر ما يجب النظر إليه من زاوية تبرز الاستعداد المبكر لابن خلدون للنبوغ في المسائل الفلسفية عامة، فالكتاب يشير إلى مجموعة من الصّفات الأخلاقية والعقلية، وهو يساعد على معرفة أفضل بالبيئة العقلية التي ترعرع فيها ابن خلدون الشاب، وقد قسمه إلى أربعة أركان تناول في ركنها الأول المقدّمات من بدهيات ونظر ودليل، وفي الثاني عرض لمسائل الوجود والموجودات، الواجب والممكن، الجوهر والعرض، القديم والحادث، الواحد والكثرة، العلة والمعلول. أما القسم (الركن) الثالث فمسائله كلاميّة خالصة تدور حول الذات الإلهية، والأدلّة على وجود الله وصفاته وأفعاله وأسمائه –تعالى–. أما القسم الرابع (الركن) فإنه ناقش فيه مسائل عدّة تقليدية كالنبوّة والآخرة والإمامة وغيرها.

وفي هذه المرحلة من حياة ابن خلدون العقلية والنفسية لم يتوصل إلى التشكك في القيمة الدّاخلية للنظر الفلسفي. ولكن الكتاب يبقى ذا علامة دالة على تكوينه العقلي على يد الأبلى المبكر الأمر الذي سيمكنه لاحقا من إبداع نظرياته في الوجود والمعرفة[10].

3- «عقيدة الحق»

وهذا الأثر الذي لا نعلم عنه شيئا من حيث المحتوى والحجم، وتاريخ التأليف، يوجد بالمغرب الأقصى، ذكره المجاري في برنامجه، الصفحة 150، والعنوان قد يفسر تاريخ تأليفه. فهل يقصد بعقيدة الحق ما درج عليه الأشاعرة من اعتبار أنفسهم أهل الحق؟ كما هو معلوم في مصنفاتهم التي أوّلها الإبانة حيث نجد صدى للمصطلح وإن كان يقصد بأهل الحق فيه السّلف، وبذلك يكون ابن خلدون قد قرّر منهج السلف كما مال إليه في المقدمة في إطار موقفه من علم الكلام، أم هل يقصد بهم الأشاعرة عامة الذين لا يسلم لهم خصومهم الحنابلة بذلك[11].

4- «شفاء السائل في تهذيب المسائل»[12]

لمّا كان التصوّف وعلم كلام يشتركان في مسائل عقدية ومسائل وجودية ومعرفية وإن اختلفت الرؤية – فإنه يمكن اعتبار هذا الكتاب مصدرا لآراء ابن خلدون العقدية والمعرفية والوجودية.

2

ابن خلدون مؤرخا لعلم الكلام

يرتبط تعريف ابن خلدون لعلم الكلام في المقدمة بتاريخه: نشأة وتطوّرا. فهو يركز على المضمون العقدي والمنهج العقلي في الاستدلال لهذا المضمون. فيربط بين العقائد الإيمانية المسلم بها في علم الكلام وبين حدوثه في الملّة، ثم أطواره التاريخيّة التي سنخصها في هذا العنصر ببعض الملاحظات التي نراها ضرورية مزيدا في التدقيق والتحقيق. فالعقائد قرّرها النص القرآني خاصة، ثم حدث خلاف في تأويلها (تفصيلها) «فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل، فحدث بذلك علم الكلام»[13]. ففي هذا النص يشير ابن خلدون إلى سبب داخلي لنشأة علم الكلام وهو القرآن نفسه بوصفه عاملا أوليا، وهو ما يتسق مع رأي ابن خلدون الذي يعتبره علما حادثا في الملّة. كما أنه يضعه ضمن العلوم النقليّة في مقابل العلوم العقلية قصد إبراز مكانته بين سائر العلوم بحكم أنه رئيس سائر العلوم الإسلامية[14].

تعريف علم الكلام

يقول ابن خلدون في تعريفه للعلم: «وهو علم يتضمن الحِجَاج عن العقائد الإيمانية بالأدلّة العقليّة، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف وأهل السنة. وسرّ هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد»[15].

يحتوي هذا التعريف على جانب إيجابي يهدف إلى اثبات العقائد بالعقل، والآخر سلبي يرمي إلى تشويش وتزييف كل ما يخالفها أو يناقضها.

وهذا التمييز قد سبق إليه الفارابي (ت 339هـ) في تعريفه للكلام[16]، ونجد أثره لدى الغزالي (ت 505هـ) وابن خلدون، وإن كان الغزالي يركز على الوظيفة السلبية لعلم الكلام ويجمع ابن خلدون بينهما. مع ملاحظة أن كلاًّ من الفقه والكلام في أي ملّة في نظر الفارابي يحتوي أحكاما نظرية وأحكاما عمليّة بخلاف الموقف السّائد من كون الكلام يتعلّق بالنّظر فحسب[17].

إن تحديد طبيعة الكلام التي هي موضوع تعريفه يتمّ باستقراء تاريخه. يقول ابن خلدون: «وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فروضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يُسْتَدَلَّ عليها بالأدّلة العقليّة فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد. وإذا تأملت حال الفنّ في حدوثه وكيف تدرّج كلام الناس فيه صدرا بعد صدر – علمت حينئذ ما قررناه لكلٍّ في موضوع الفنّ وأنه لا يعدوه»[18]. فالملاحظ وجود تفاعل بين النظري والتاريخي في فكر ابن خلدون، وهو ذو أهمية بالغة في فكر ابن خلدون عامة[19].

تاريخ العلم عند ابن خلدون

لقد أرّخ ابن خلدون لعلم الكلام في المقدمة في فصلين اثنين: فصل علم الكلام، و«فصل كشف الغطاء» الذي غفل عنه جل الدّارسين؛ ذلك أنهم اعتقدوا أنه أهمل دور المعتزلة في تأسيس العلم، ولكن إذا رجعنا إلى هذا الفصل أمكن تعديل الموقف وتفهم عمل ابن خلدون.

أ– من النشأة إلى ظهور الأشعرية

ينطلق ابن خلدون في المقدمة في «فصل علم الكلام»، و فصل «كشف الغطاء» من قضية الأسماء والصفات وموقف السلف ثم الفرق «المبتدعة» كالمعتزلة منها . وهذا ما يشعر بأن ابن خلدون لم يغفل دور المعتزلة ومكانتهم في تاريخ العلم وإن كان لا يتعاطف معهم ولكنه – بوصفه مؤرخا – أنزلهم منزلتهم الخاصة بهم نقيض ما يعتقد، «وجاء المعتزلة» فأثبتوا هذه الصفات[20] أحكاما ذهنية مجرّدة، ولم يثبتوا صفة

تقوم بذاته، وسموا ذلك توحيدا، وممّا يؤكد رأينا أن ابن خلدون واصَلَ الحديثَ عن أعلام المدرسة الاعتزالية إلى أن وصل إلى الجبائي أستاذ الأشعري الذي سينفصل عنه بسبب قضية الصلاح والأصلح كما يقرر ابن خلدون ذلك.

ب- التأسيس النظري[21]

والفترة الأساسية اللاحقة في تاريخ العلم يمثلها الباقلاني (ت 403هـ) الذي هَذَّبَ الطريقة وعَبَّدَهَا بالمقدمات النظرية التي ينبني عليها الاستدلال (الجوهر الفرد، الخلاء، العرض لا يقوم بالعرض ولا يبقى زمانين) وألحقها بالعقيدة، فوجب اعتقادها والإيمان بها، وبذلك قد أقر أهم قاعدة عنده (علم الكلام)، وهي أن بطلان الدّليل يؤذن ببطلان المدلول، ذلك أنه إذا كانت الأدلة التي تثبت العقائد هي مدلولات تلك الأدلة التي لا تصح إلاّ بها - وجب اعتقاد تلك المقدّمات لتوقف الكل عليها.

ثم بعد هذه المرحلة يأتي الإمام الجويني (ت 481هـ) الذي لا يطيل الحديث عنه، ولكن ملاحظة ابن خلدون تبقى ذات دلالة عميقة حينما يقرر أن الناس قد اتخذوه إماما لعقائدهم، والسرّفي ذلك «محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام»[22]. وأصلها كتاب الإرشاد، وما حذا حذوه، وهذا ما يقرّر ابن تيمية نفسه حينما يعتبر الجويني أقرب إلى السنة من سائر الأشاعرة (الغزالي - الرازي) الذين وجد في كلامهم مادة اعتزالية زائدة عن المادة الفلسفية. ولعل ابن خلدون نفسه سيختار هذا المنهج عينه حينما دعا إلى الرجوع إلى عقائد السلف.

ج- الاقتباس من العلوم الفلسفية : (المنطق - الطَبعيات - الإلهيات)

انتشار المنطق في الملّة والتفريق بينه وبين العلوم الفلسفية الأخرى من حيث إنه «قانون ومعيار للأدلة فقط يسبر به الأدّلة منها كما يسبر من سواها»[23]. وأعيد النظر في نظريات الكلام وقواعده بالبراهين المنطقية، فأدى ذلك إلى مخالفة تلك النظريات وتلك القواعد القديمة واقتباس النظريات الطبعية والميتافيزيقية الفلسفية. وأعظم نتيجة هي التخلي عن قاعدة الباقلاني من أن بطلان المدلول من بطلان دليله

الذي يميّز طريقة المتقدّمين في القول: إنه لا يلزم من بطلان الدّليل بطلان المدلول، وهي قاعدة المتأخرين. ولكن في هذه المرحلة احتفظ علم الكلام بخصومته مع الفلسفة[24] رغم تغلغل الفلسفة فيه، ويمثل هذا الاتجاه في التأليف الكلامي الإمام الغزالي ثم ابن الخطيب الرازي (ت 606هـ) وهذا ما سنناقش فيه ابن خلدون لاحقا.

د- اختلاط الكلام بالفلسفة

المرحلة النهائية هي اختلاط العلمين بعد توغل المتأخرين من المتكلمين في مخالطة كتب الفلاسفة إذ دعاهم اشتباه المباحث (المسائل) بين الكلام والفلسفة إلى أن يعتقدوا أن موضوعهما واحد، فاختلط علم الكلام بالفلسفة بصفة نهائية «بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر»[25]. ويميّز ابن خلدون في هذا الخلط بين مرحلتين:

الأولى: خلط مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة نظرا إلى اشتراكهما في المباحث وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الميتافيزيقا (العلم الإلهي)، ومسائله بمسائلها فصارا كأنهما فن واحد (اتحاد).

الثانية: تغيير المتكلمين للترتيب الفلسفي في الطَّبَعيات والإلهيات «وخلطهما فنّا واحدا قدموا فيه الكلام في الأمور العامة، ثم أتبعوه بالجسمانيات (الطبيعة) وتوابعها، ثم بالروحانيات وتوابعها، إلى آخر العلم، كما فعله ابن الخطيب في «المباحث المشرقية»، وجميع من بعده من علماء الكلام»[26]. وهذا هو الموجود في كتاب المواقف للإيجي (ت 756هـ) وفيه يشير ابن خلدون إلى حالة مماثلة عند غُلاة الصوفية الذين خلطوا بين الكلام والفلسفة وأذواقهم ومواجدهم إذ «جعلوا الكلام واحداً فيها كلِّها ... والمدارِكُ في هذه الفنون الثلاثة متغايرةٌ مختلفةٌ، وأبعدها عن جنس الفنون والعلوم مدارك الصوفية؛ لأنهم يدّعون فيها الوجدان، ويفرّون عن الدّليل. والوجدان بعيد عن المدارك العلمية وأبحاثها»[27].

إن أهم ما نلاحظه في تاريخ علم الكلام تمييز ابن خلدون بين طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين[28]. كما أنه يعتبر الغزالي أول من كتب على طريقة المتأخرين مع

الرازي، والفيصل بين الطريقتين هو النفور من صور الأدّلة والأقيسة المنطقية اليونانية عند الأولين كما يتجلّى عند الباقلاني والإقبال على خلاف ذلك على المنطق اليوناني عند الآخرين، وتفريقهم بين المنطق من حيث هو أداة للاستدلال وبين موضوعه (الطَّبَعيات والإلهيات). والذي يعنينا هو أن ابن خلدون قد شرع بهذا التمييز (القسمة) للتقليد في تقييم الأشاعرة، الذي يبقى قاعدة عند مؤرخي الفكر الإسلامي من بعده إلى اليوم. ولكن توجد ملاحظات واعتراضات على هذا التقسيم الذي ينعكس على دراسة الأشعرية ذاتها.

فبمقارنة كتابين في أصول الدين يمثّلان طريقة «المتقدمين»، ولنأخذ نموذجاً لذلك كتابا «التمهيد» للباقلاني (ت 403هـ) وكتاب «أصول الدين» للبغدادي (ت429هـ) بكتابين يمثلان طريقة «المتأخرين»، ولنأخذ كتابين أولهما «المباحث المشرقية» للرازي (ت 606هـ)، وثانيهما «المواقف في علم الكلام» للإيجي (ت 756هـ) فنلاحظ طريقتين مختلفتين ومنهجين متمايزين كليًّا: إلا على مستوى المباحث وترتيبها أو طريقة معالجتها، أو رفع الأمر إلى طرق الاستدلال والمعالجة فيها. فلا عجب أن نجد في «المباحث المشرقية» ما لا نجده في «أصول الدين للبغدادي أو في «التمهيد» للباقلاني، إذ عند الرازي كما هو معلوم مزجٌ شديدٌ بين الموضوعات الكلامية والمباحث الميتافيزيقية (العلم الإلهي)، وحضور لافت لابن سينا (ت 429هـ) وهو بذلك إحياء للسينوية، الأمر نفسه يمكن أن يقال عن «مواقف» الإيجي. ولكن المشكلة تكمن في «اقتصاد» الغزالي (ت 505هـ) الذي يقول سعيد بنسعيد العلوي: «لو أن قارئا أخذ كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» لأبي حامد الغزالي ومضى يقرأ التمهيدات الأربعة ... وتابع القراءة بعد ذلك فتصفح الأقطاب الأربعة ... ثم التفت يمنةً فوقعت عيناه على «التمهيد» و«أصول الدين»، والتفت يسرةً فوجد «المباحث المشرقية» و«المواقف»، ثم لو أنا طلبنا منه أن يجد لكتاب الغزالي مكانا بين الكتب الأربعة المذكورة – فإن هذا القارئ سيتردد طويلا ... فلو نظر في «الاقتصاد» من جهة اللغة والمصطلح بل من جهة القضايا

والموضوعات المعالجة ذاتها – لوجد جامعاً قوياً يجمع مع كل من «التمهيد» و«أصول الدين». ولو نظر في الكتاب من حيث «الحضور الإغريقي» فيه لوجد فيه ما لم يجده عند الباقلاني أو البغدادي، ففي الكتاب ملامسةٌ كثيرةٌ للمنطق اليوناني، وتأثر بعبارة الفلاسفة أحيانا...»[29] فالكتاب من هذه الزاوية يقترب من «المباحث المشرقية» بعض الشيء، ولكن من حيث المضمون لا يجعله مع كتاب الرازي في صف واحد ولا شيء فيه يبيح اعتباره من جنس ما كتبه الإيجي وأمثاله من المتأخرين». وبذلك يكون «الاقتصاد» قد سلك فيه صاحبه طريقا مغايرة للطريقتين اللتين رسمهما ابن خلدون، وأراد لحجة الإسلام أن يكون «أول من كتب» في الطريقة الثانية، وإنما يجب أن يقال عن هذه الطريقة: إنها «تنتمي إلى المتقدمين بمضمونها، وإلى المتأخرين بشكلها، فهي إذن تمثل مرحلة انتقالية. أما «طريقة المتأخرين فإنما نجدها كاملة شكلا ومضمونا عند الرازي[30]، وبذلك تقع مراجعة ابن خلدون في قسمته الثنائية إلى الشهرة التي سار عليها مؤرخو الأشعرية. فأخذ أمرين اثنين يلزم الأخذ بهما: فإما القول بثلاثية القسمة عوض ثنائيتها والحديث عن طريقة وسطى وسبيل ثالث متميّز بين المتقدمين وطريقة المتأخرين (الرازي)، وإما التأكيد على صحة القسمة الثنائية، من حيث الشكل لا المضمون، والقول بطريقة أولى هي «طريقة المتقدمين» وطريقة ثانية هي «طريقة المتأخرين»، ويكون الجديد أن تعتبر بداية الطريقة الثانية مع فخر الرازي «شكلا ومضمونا على حد قول الجابري، ثم «تطورها» بعد ذلك عند اللاحقين عليه حيث «اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين، والتبست مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لم يعد يتميز أحد الفنين من الآخر ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعل البيضاوي في الطوالع، ومن جاء بعده من علماء العجم ...»[31].

وبذلك تكون الطريقة الأولى عند الأشعرية ممثلة في الباقلاني والجويني والغزالي، والطريقة الثانية يبدؤها حقيقة الرازي وتتعمق أكثر مع الإيجي والبيضاوي[32].

3

الجانب النقدي (النظري) عند ابن خلدون

لعلّ الطريف في الأمر، أن ابن خلدون في محاولته تأسيس المعرفة وبخاصة المعرفة الاجتماعية، ينطلق من علم الكلام ذاته ويخترق الفلسفة الميتافيزيقية، وينتهي إلى العلوم الجزئية. وقد يبدو ذلك غريبا. ولكن السبب هو موقفه السلبي من النظر في المجردات العالية، فكيف ذلك؟

إنه يجب البحث عن منطلقات عقلانية نقدية (اسميّة) إما في نقد المعرفة وإما في نظرية الوجود تكون أساسا للمعرفة. وقد كانت المسألة بالنسبة لابن خلدون معقدة بسبب اختلاط علم الكلام بالفلسفة عند المتأخرين. وهذا ما يفسر اضطراره إلى البدء بعلاقة علم الكلام بالفلسفة، وتفحص أساس النظر الكلامي الميتافيزيقي قبل الانتقال إلى مسائل المعرفة الأخرى[33].

إن الخلط الذي نجده بين الكلام والفلسفة عند المتأخرين كالبيضاوي لا مبرّر له بل يؤكد ابن خلدون على رفض هذا الاختلاط وتباين العلمين من حيث النظر بالرغم من اتحادهما الجزئي في المسائل (الموضوع) «والحق مغايرة كل منهما لصاحبه بالموضوع والمسائل، وإنما جاء الالتباس من اتحاد المطالب عند الاستدلال، وصار احتجاج أهل الكلام كأنه إنشاء لطلب الاعتقاد بالدّليل، وليس كذلك...»[34].

إن الحقيقة الدينية لا تأتي ثمرة للبرهان، «وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنماهو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع»[35]. وهذا يعني أن الاستدلال كما يمكن أن يثبت العقيدة، يمكن أن ينفيها؛ إذ العقيدة مستمدة من الشرع لا من العقل و «مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى عقل ولا تعويل عليه، بمعنى أنها لا تثبت إلاّ به. فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره، وما تحدّث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثا عن الحق فيها، فالتعليل بالدّليل بعد أن لم يكن معلوما هو شأن الفلسفة،

بل إنما هو التماس حجّة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها ... وذلك بعد أن تفرض صحيحة بالأدلة النقلية كما تلقاها السلف ... »[36].

وعليه، فلا يجوز الخلط بين علم الكلام والفلسفة. فالنتيجة التي انتهى إليها بعد التحليل التاريخي لنشأة علم الكلام وتطوره تستلزم في جوهرها موقفا جديدا يسمح لصاحبه بإعادة صياغة الإشكالية الكلامية والفلسفة في آن واحد. وابن خلدون في تأكيده على ضرورة تخليص العقيدة من مجال النظر العقلي المجرّد لا يرجع ذلك إلى خوفه على العقيدة ولا يهدف إلى تحرير الفلسفة من الارتهان العقدي، وإنما بسبب تهافت الأساس الفلسفي للنظر اللاهوتي الميتافيزيقي. ولكي يعقلن هذا الفصل من الفلسفة والكلام، فإنه أخذ موقفا من الفلسفة، ذلك أنه يرفض من الفلسفة أساسا الميتافيزيقيا والطَبَعيَّات والعمليات وتصوّر المصير. ويبطل دعوى الفلاسفة في إدراك الوجود كلِّه حِسِّيِّهِ وروحانِيِّهِ بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، في إسناد الموجودات إلى العقل الأوّل، وفي جعل السّمع جزءا من هذه المدارك العقلية، وبذلك تصحّ العقائد الإيمانية نظرا لا سمعا (وحيا)[37]بينما هو يرفع إثبات العقائد عقلا بالاستقلال عن الشرع وإمكانية البرهنة عمّا وراء عالم الحس[38]، كما يرفض حصر الوجود في المراتب التي تصوّرها الفلاسفة: «فهذا قصور عمّا وراء ذلك من رتب خلق الله، فالوجود أوسع نطاقا من ذلك»[39].

وفي موضع آخر يؤكد هذا المعنى «والوجود أوسع من أن يحاط به، أو يستوفي إدراكه بجملته روحانيا وجسمانيّا»[40]. ولما كانت السعادة عند الفلاسفة تكمن في «إدراك الموجودات كلّها ما في الحسّ وما وراء الحس بهذا النظر وتلك البراهين»[41]. فإن ابن خلدون يرفض هذا التصور الناتج عن هذا الموقف الفلسفي من الوجود. لأنه يؤدي كذلك إلى الاستغناء عن الشرع في تحديده للعقائد وما به يؤدي إلى السعادة من أعمال، إذ يقول: «السعادة في إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتخلّقها بالفضائل، وأن ذلك ممكن للإنسان، ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرّذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره»[42].

بعد تخليص الكلام من الفلسفة يمكن تعديل الموقف من تصور ابن خلدون للفلسفة الذي لا يمكن اعتباره سلبيا إجمالا: إذ الفلسفة عنده نظر ملائم لطبيعة الإنسان فيما هو قابل لأن ينظر فيه بالفكر، ولا خلاف في أن العلوم الفلسفية من مقتضيات الطبيعة الفكرية؛ وبذلك يكون ابن خلدون قد رفض نهائيا استقلال العقل عن الشرع في نظرية الوجود ونظرية السعادة[43].

وبناء على ما تقدّم من تحليل، يجب أن نفهم نقده للبرهان الكلاسيكي على وجود الله عند الفلاسفة كما عند علماء الكلام، وهو برهان السببية.

يعتبر ابن خلدون التوحيد سرّ هذه العقائد الإيمانية[44]، وهي الفكرة التي يركز عليها كلّ الانتباه. وذلك راجع إلى تناول علم الكلام من الأساس الذي سيؤدي به إلى نقد المعرفة ذاتها واكتشاف منهجه الجديد (علم العمران). وهذا ما جعله يفتتح فصل «علم الكلام» بما سمّاه «لطيفة في برهان عقلي يكشف عن التوحيد على أقرب الطرق والمآخذ»[45].

وابن خلدون إذ يفعل ذلك فإنه يتجاوز إشكالية الغزالي وابن رشد (ت 595هـ) فمنهجه لا يمرّ بالعقلانية الميتافيزيقية ولا باللاّعقلانية الصوفية، ولا يرتكز على تصور فلسفي ثنائي، وإنما ينطلق من فحص دقيق لمشكل العقل في محاولته إثبات وجود اللّه.

إن استدلال ابن خلدون يتمثّل في ربط الحوادث في دنيا المخلوقات بأسباب متقدّمة عليها، متولدة عن أسباب أخرى، وترتقي كلها إلى «مسبب الأسباب وموجدها وخالقها» وباتساعها يقصر العقل عن إدراكها وحصرها. خاصة إذا ما تعلق الأمر بالأفعال الحاصلة عن أمور نفسانية ناتجة بدورها عن تصورات سابقة مجهولة السّبب. والعقل عاجز عن معرفة مبادئ هذه التصوّرات وغاياتها «وإنّما يحيط علما في الغالب بالأسباب التي هي طبَعيَّة ظاهرة، وتقع في مداركها على نظام وترتيب»[46]. وهو ينتهي إلى استنتاجِ «أمرٍ يوافق الشرع من قطع النظر إلى الأسباب وإلغائها جملة، والتوجه إلى مسبّب الأسباب ... لترسيخ صبغة التّوحيد في النّفس»[47]. فابن

خلدون يطوّع الفلسفة لهذا المعنى بحصر العقل الإنساني في حدود الطبيعة، والتخلي عن تتبع تسلسل الأسباب التي لا تكاد تنتهي. يقول في ذلك: «الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها، وأمّا التصورات فنطاقها أوسع من النّفس؛ لأنها من العقل الذي هو فوق طور النفس فلا تكاد النفس تدرك الكثير منها فضلا عن الإحاطة»[48]. وابن خلدون، إذ يختلف عن النّموذج الكلامي الذي يرفض عادة هذا التسلسل الكثير من الأسباب، ويختلف عن التصوّر الفلسفي الذي يضع وسائط معدودة بين اللّه والعالم، حتّى وإن سلّم بتعقّد الشبكة العليّة - فإنّه يظلّ أقرب إلى النّموذج الصوفي، إذ يقول: «سلف الصوفية ... يرون أن الموجودات لاتنحصر في مدارك الإنسان»[49] لذلك يرى قطع النظر إلى الأسباب والتوجه إلى مسبب الأسباب «... لترسيخ صيغة التوحيد في النّفس على ما عَلَّمَناَ الشارعُ الذي هو أعرف بمصالح ديننا...»[50].

إن الوجود أوسع من أن يحيط به الفكر وهو ما يستند إلى نظرية ابن خلدون في أطوار الوجود وأطوار المعرفة المختلفة التي يردّ بها على ما يدّعيه الفلاسفة من الوقوف في علم الإلهيات على معرفة الوجود عليماهو عليه، ومن كون السعادة هي في ذلك»[51]. «واعلم أن الوجود عند كلّ مدرك في بادئ رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحقّ من ورائه»[52]. ويؤكد هذا المعنى مرة أخرى «فالحصر مجهول والوجود أوسع نطاقا من ذلك. ولا يعني ذلك تشكيكا في قدرة العقل وهو الميزان الصحيح ... غير أنك لا تطمح أن تزن به أمور التوحيد والآخرة... فإن ذلك طمع في محال»[53].

هذا هو البرهان العقلي (الفلسفي) عند ابن خلدون ضد البرهان على التوحيد بالسببية الميتافيزيقية. ورغم مما قد يبدو فيه من تأثير بالغزالي فهو لا يخلو من الجدّة والطرافة والقوّة. فمن ناحية أُولى لا يقصد به التشكيك في علاقة السببية (الطبَعيّة) بقدر ما هو رفض للمنحى الكلامي الميتافيزيقي الذي يدّعي البرهنة عقليّا على وجود المسبّ الأول، ومن ناحية ثانية نجد فيه مكانا واسعا للأمور النفسانية

(الأفعال) إلى جانب الأمور الطبعيَّة (الذوات) ممّا يوسّع مجال البحث، ويمهّد للحديث على العمران والتاريخ[54].

وبناء على ما تقدم من تحليل، فإن ابن خلدون ينتهي إلى اعتبار التوحيد هو «العجز عن إدراك الأسباب وكيفيّات تأثيرها، وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها، إذ لا فاعل غيره ...»[55]. وهو ينتهي إلى اختيار صوفي إذ نتحوّل في العقائد والأعمال من مستوى العلم المجرّد إلى الحال، ومن القول إلى الاتصاف. وهو ما يطلق عليه ابن خلدون «حصول الملكة» التي ترسخ في النّفس بعد العلم والعمل والمران (التكرار) يقول في ذلك: «فإن العلم الأول المجرّد عن الاتّصاف قليل الجدوى والنّفع، وهذا علم أكثر النظّار، والمطلوب إنّما هو العلم الحالي (من الحال) الناشئ عن العادة»[56].

إن الذي يجب التأكيد عليه كنتائج لبحثنا، أن المساحة الكلامية في التراث الخلدوني أوسع مما اعتقد بعض الدّارسين حتى في المقدمة ذاتها هذا فضلا عن «شفاء السّائل» ورسالة أو كتابه «عقيدة الحق» المجهولة إلى الآن. كما أنه يجب النظر إلى فصول المقدمة المتعلقة بالمباحث الكلامية في ضوء نظرية ابن خلدون في المعرفة والوجود وهو المهمّ في أي قراءة نسقية بنيوية لفكر ابن خلدون. ومن جهة أخرى، فإنه يجب النظر إلى تقسيم ابن خلدون لتاريخ علم الكلام بشيء من التحفظ ومزيد التدقيق حيث يجب اعتبار الغزالي هو المنزلة الوسطى بين المرحلتين إذ هو ينتمي إلى الأولى مضمونا، وإلى الثانية شكلا، وضرورة اعتبار الرازي هو الممثل الحقيقي للمرحلة الثانية « مرحلة المتأخرين»، كما أنه يمكن التقليل من إهمال ابن خلدون للمعتزلة في تاريخ علم الكلام، بالعودة إلى فصل «كشف الغطاء» إذ يعتبر مكمّلا لفصل علم الكلام، وبذلك يمكن تعديل الحكم الصادر في شأن ابن خلدون إذ اعتبرت نشأة الكلام الحقيقية عنده بدأت بالأشاعرة. أما عن العنصر الثالث (النظري) فيجب التأكيد على أن ابن خلدون في نقده لمسلك المتكلمين والفلاسفة وموقفهم من الوجود والمعرفة فإنما يصدر عن موقف نظري طريف يمثل أساس العقلانية الاسميّة التي سيبني عليها علمه للعمران البشري.

❋ ❋ ❋

1 - أفادني الدكتور عمار الطالبي أنه تم العثور على المخطوطتين للكتاب بالرباط أخيرا. وهو يعتبر أن كتاب الشفاء قد أُلِّفَ قبل المقدّمة.

2 - إبراهيم حركات، مدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم في القرن 15/9م، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء ط 1 ، 2000م، 397/2.

3 - ابن خلدون، المقدمة، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللساني، بيروت ط 3 ، 1967م.

4 - وافي (عبد الواحد)، ابن خلدون، سلسلة أعلام العرب، نشر مكتبة مصر 1962م، ص275.

5 - ن-م، ص276.

6 - المقدمة، ص159-209.

7 - المقدمة، الفصل الخامس والعشرون (25).

8 - بدوي (عبد الرحمن)، مؤلفات ابن خلدون، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس ط 2، 1979م، ص33-38: انظر كلام بدوي المفصل حوله، وانظر مقدمة تحقيق رفيق العجم للكتاب، دار المشرق، بيروت، ط 1 1995م، ص307.

9 - إبراهيم مدكور، ابن خلدون والفلسفة، ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، 1962م، ص128 وكتاب منى أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ص34-35.

10- انظر ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط 1، 1891م، ص30-33. ولعل شبيهاً به وقع لابن تيمية الذي شرح الكتاب، وهو في سن الثلاثين مما مكنه لاحقا من تقديم مشروعه القائم أساسا على نقض الرازي ممثل طريقة المتأخرين في علم الكلام.

11- انظر تحليل سالم يافوت لعلاقة الحنابلة بالأشاعرة، ابن حزم والفكر الفلسي، الناشر المركز الثقافي العربي، ط 1، 1986م ،ص44 وما بعدها.

12- حُقِّقَ هذا الكتاب مرات أولها تحقيق محمد بن تاويت الطنجي نشر استنبول 1957م، والثاني الأب أغناطيوس اليسوعي نشر المطبعة الكاثوليكية بيروت 1959م وتحقيق الدكتور أبو يعرب المرزوقي، نشر الدّار العربية للكتاب، ليبيا، تونس 1991م.

13- المقدّمة، 830.

14- حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، الناشر مكتبة وهبة، القاهرة ط 2 ، 1991م ،ص23.

15- المقدمة، 821.

16- انظر رأي مصطفى عبد الرزاق في تعريف الفارابي للكلام، الشافعي، مدخل إلى دراسة علم الكلام، ص15-17 وانظر موقف منى أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ط 1، 1997م، ص28.

17- عن مختلف جوانب التعريف لعلم الكلام انظر: الشافعي، المدخل، ص13-24. ففيها استقصاء جيّد لجل الاتجاهات في التعريف، وانظر كذلك أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط 5، 1985م، ص16-19.

18- المقدمة، 836-837.

19- المقداد منسية، ملاحظات حول علم الكلام في مقدمة ابن خلدون، دراسات عربية العدد 10/9 السنة الثالثة والثلاثنون، 1997م، ص73.

20- المقدمة، ص852-853، وانظر المعنى نفسه في ربط النشأة بالمسألة في فصل علم الكلام، ص832-833 وهو يذكر المعتزلة.

21- المقدمة، 835.

22- ن–م، ص837، انظر رأي الدكتور المقداد منسية، المقال السابق، ص67.

23- المقدمة، ص835، وانظر تفصيل ابن خلدون الجيد لمسألة المنطق وعلاقتها بالكلام في فصل «علم المنطق»، ص913-915، وهذا ما يؤكد تكامل فصول المقدمة واعتبار هذا الفصل خادما للكلام.

24- ربما في هذا الإطار يفرق ابن خلدون بين عمل المتكلم وعمل الفيلسوف، ص836.

25- ن–م، ص837.

26- المقدمة، 921، هذا ما يؤكد تكامل بعض فصول المقدمة من حيث اعتبارها مرجعا واحدا يخدم مادة الكلام ضمن نظرية ابن خلدون في الوجود والمعرفة.

27- ن–م، ص923.

28- انظر تفصيل ذلك عند الجابري، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط 1، يناير 1986م، ص2/506-523، وانظر: المرزوقي، منزلة الكلّي، ط 1، 1994م.

29- سعيد بنسعيد، الخطاب الأشعري، دار المنتخب العربي، بيروت ط 1، 1992م، ص10 والفكرة تلخيص للجابري في البنية كما مرّ بنا.

30- الجابري، البنية /2/510.

31- المقدمة، ص837.

32- انظر سعيد بنسعيد، الخطاب الأشعري، 12 وما بعدها.

33- ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص69.

34- المقدمة، ص922-823.

35- ن–م، ص836.

36- ن–م، 922-923.

37- المقدمة، 993-995 (فصل إبطال الفلسفة).

38- ن.م، ص997.

39- ن.م، ص996.

40- ن.م، ص1000 (فصل علم الكيمياء).

41- المقدمة، ص993.

42- ن–م، ص994-995.

43- المقداد منسية، المقال السابق، ص68.

44- المقدمة، ص821.

45- ن–م، ص822. انظر ناصيف نصّار، ص الفكر الواقعي، ص72-73-74.
46- المقدمة، ص822-823.
47- ن–م، ص823.
48- ن–م، ص823 وكذلك 993-994.
49- المقدمة، ص881.
50- ن–م، ص823.
51- ن–م، ص821.
52- ن–م، ص824.
53- ن–م، ص825.
54- ناصيف نصّار، الفكر الواقعي، ص76.
55- المقدمة، ص825.
56- ن–م، ص827-828.





هل أسس ابن خلدون علم الاجتماع ؟

محمد عبد الوهاب جلال ◆

الإجابة عندى هي: لا، فهو لم يؤسس علم الاجتماع، وما كان ينبغي له. وهذا ليس انتقاصًا من قدره، وهو المؤرخ والفقيه المشهود له بعلو المكان. وليس محاولة للسباحة ضد التيار للفت الأنظار. إنما هي محاولة متواضعة لجذب الاهتمام إلى المأزق الحالي لتاريخ العلوم في مصر (وفي غيرها من الدول الإسلامية الأخرى).

المدخل الذى اخترته لتفنيد ادعاء تأسيس ابن خلدون لعلم الاجتماع هو تاريخ العلوم. ولنبدأ باستعراض سريع لثلاث من أكبر مشكلات تاريخ العلوم العربية في مصر (وغيرها). وهذه المشكلات هي:

- هاجس السبق.
- الأَمْثَلَة.
- اعتبار علوم السلف تراثًا.

أما هاجس السبق فهو ذلك الهاجس الذي يسيطر على أكثر المشتغلين بتاريخ العلوم العربية، ومؤدّاه السعي إلى العثور على ما يفيد بأن عالمًا من علماء المسلمين قد سبق عالمًا أوروبيًّا في الكشف عن حقيقة علمية. وكثيرًا ما يتم ذلك عن طريق الاعتساف في التعامل مع المصطلحات. وقد طغى هذا التوجه على كل الأسئلة

◆ باحث وأكاديمي من مصر .

الأخرى المهمة التي ينبغي أن يطرحها المؤرخ مثل ظروف ومراحل تكوّن الأفكار، العقبات التي اعترضت مسارها، ارتباطها بالسياقات الداخلية للمعرفة والخارجية في المجتمع.... وباسم هذا التوجه يُرْتَكَبُ خطأٌ منهجيٌّ فادح هو المفارقة التاريخية (anachronisme)، وهي إسقاط مفهوم أو فكرة أو مصطلح من سياق تالٍ على سياق سابق يختلف عنه في المكونات والعناصر والخلفيات. وهذا المسلك يفضي إلى خلط المفاهيم وإغفال حقيقة تطور العلم والسياقات الإبستمولوجية والاجتماعية والخلفيات الفلسفية التي تشكل الأرضية التي تنبت فيها الأفكار والمفاهيم والنظريات.

وينطوي توجيه الحرص على إثبات السبق على فكرتين ضمنيتين، لا تظهران على السطح، لكنهما توجهان البحث. الأولى هي التسليم بأن الفكر الغربي هو المقياس والمرجعية والمركز الذي ينبغي أن يُنسب إليه كل فكر آخر لينال شهادة بقيمته، صَكًّا بأصالته. والثانية هي أن مساق التطور في الشرق والغرب واحد، وكل ما مر به الغرب لابد أن يمر به الشرق. ولا أحسب أنني بحاجة إلى توضيح تهافت هاتين الفكرتين.

والمشكلة الثانية التي تواجه تاريخ العلوم العربية هي الأَمْثَلَة. وهي إضفاء طابع المثالية على إنتاج رموز ذلك التاريخ. ويتم ذلك بمحاولة الباحث التأكيد على أن الإنتاج العلمي للعالم الذي يدرسه، يتصف بالكمال والشمول والأصالة. وكأن فكر ذلك العالم لم يتطور، وكأنه لم يخطئ ذات مرة، ولم يحتر، ولم يشك، ولم تعترضه عقبة! فيتكرس بذلك غياب النقد التاريخي، ويصبح العمل في تاريخ العلوم العربية أشبه ما يكون بصناعة الأيقونات، وليس بالبحث العلمي.

أما المشكلة الثالثة في اعتبار علوم السلف تراثًا، والتعامل معها على هذا الأساس حتى داخل دائرة تاريخ العلوم. العلم والتراث مقولتان لا تلتقيان. وتاريخ العلوم علم يُعنى بالنقد ودارسة العقبات والإخفاقات النى اعترضت سبيل العلم. أما التراث فيحمل معنى التبجيل والاحترام والمحافظة. ولسنا نعترض على أن يكون لكل أمة

تراث تفتخر به، وتؤكد من خلاله هويتها وتستثير به حماسة شبابها، وتعلي به من قدرها وتجلي به صورتها أمام ذاتها وأمام الآخرين. فهذا أمر طبعي ومحمود – ضمن ضوابط ومحاذير محددة. لكن ما هو غير طبعي ومذموم هو أن تُوكَلَ هذه المهمة إلى تاريخ العلوم ومؤرخي العلوم. فهم بذلك يُمْنَعُونَ عن القيام بدورهم الأصلي الذي هو الكشف عن حقيقة مسار العلم بإخفاقاته ونجاحاته. ونحن أميل إلى الاعتقاد بأن مسؤولية هذا الخلط والالتباس تقع بالدرجة الأولى على عاتق المشتغلين بتاريخ العلوم؛ لأنهم بتزكية هذا الالتباس وبمده بعناصر الاستمرار يصبحون رموزا للمحافظة على التراث، مما يزيد من نفوذهم الاجتماعي ظهورهم الإعلامي نظرًا لمكانة التراث لدى الدولة، وعند الخاصة والعامة.

إعادة اكتشاف ابن خلدون وصورته

عرف العثمانيون ابن خلدون في نطاق ضيق. لكن إعادة اكتشاف أعماله على نطاق واسع قد تمت على يد المستشرق الفرنسي سلفستر دو ساسى، الذي قام بنشر فصلين من كتاب «المقدمة» في سنة 1806م. وفي سنة 1712م لفت المستشرق النمساوي هامار بروقستال، الأنظار إلى أهمية أعمال ابن خلدون في كتابه «انحسار الإسلام بعد القرن الثالث الهجري»، وأطلق عليه لقب «مونتسكيو الشرق». وفي سنة 1825م، نشر فردريك شولتز مقالاً مهما انتقد فيه المستشرقين الأوروبيين بسبب حصر اهتمامهم في جمال الشعر الشرقي وإهمالهم للأعمال التاريخية والفلسفية للشرق. ودعا إلى ضرورة ترجمة أعمال ابن خلدون، ووصف «المقدمة» بأنها بحث فلسفي.

وفي موسوعة «كشف الظنون» التي استمر نشرها من سنة 1835م، أورد حاجي خليفة ترجمة مطولة لابن خلدون.

وفي سنة 1840م، أمر وزير الحربية الفرنسي بترجمة الأجزاء التي تتعلق بتاريخ المغرب في كتاب «العبر» لابن خلدون. وعُهد بذلك إلى دوسلان أحد تلاميذ سلفستر دو ساسى، والذي عُين كبير مترجمي الجيش الفرنسي في الجزائر. وقد

قامت وزارة الحربية الفرنسية بدور مهم في تجميع مخطوطات كتب ابن خلدون من الآستانة ومن الجزائر، وكذلك في ترجمتها. والهدف من وراء ذلك الاهتمام ليس خافيًا على أحد، فتلك فترة احتلال الجزائر التي أعقبت الثورة الفرنسية حيث كان توظيف الدولة للعلم والعلماء في خدمة مشاريعها طابعَ ذلك العصر.

أما في مصر فقد أورد رفاعة الطهطاوي في كتابه «تخليص الإبريز»، مقولة «ابن خلدون مونتسكيو الشرق». ومعروف أن الطهطاوي كان على صلة وثيقة بسلفستر دو ساسى مكتشف ابن خلدون. وقد طبعت «المقدمة» بمطبعة بولاق في سنة 1857م، تحت إشراف الشيخ نصر الهوريني.

ومعروف أن محمد عبده قد اقترح تدريس «المقدمة» لطلاب الأزهر، لكن الشيخ الإنبابي، شيخ الأزهر آنذاك، اعترض بدعوى أن العادة لم تجر بذلك. فقام محمد عبده بشرحها لطلاب دار العلوم. وقد أشار بعض الباحثين إلى تأثر محمد عبده بأفكار ابن خلدون في تفسيره للقرآن، وخاصة في تأكيده على فكرة السُّنن الكونية.

وفي عام 1917م ناقش طه حسين رسالة دكتوراه في جامعة السوربون بباريس عن الفلسفة الاجتماعية لابن خلدون. وجادل طه حسين بأن أفكار المقدمة وضعية لا صلة لها بالإطار الديني على أساس أن العلوم والآداب عند المسلمين منفصلة عن منظومة الفكر الديني. كما حاول أن يقارب بين أفكار ابن خلدون وأفكار رواد علم الاجتماع مثل كونت ودوركايم.

وهنا ترتسم بوادر مشروع طه حسين الثقافي المتمثل في البحث عن القواسم المشتركة مع الثقافة الأوروبية. وبغض النظر عن الاتفاق أو الاختلاف مع طه حسين فيما ذهب إليه، ينبغي التنويه بأنه كان منسجمًا مع قناعاته، واعيًا بأبعاد أحكامه ونتائجها.

ومنذ ذلك الحين صارت مقولة تأسيس ابن خلدون لعلم الاجتماع تتردد كلما ورد اسم ابن خلدون. ولا أحسب أن مرددي هذه المقولة على دراية بالأبعاد والتبعات التي تنطوي عليها هذه المقولة.

علم الاجتماع

ظهر مسمى علم الاجتماع في النصف الأول من القرن التاسع عشر في كتابات الفرنسي أوغست كونت (1798 – 1857م)، الذي استبدل به مسمى آخر هو الفيزياء الاجتماعية الذي أطلقه البلجيكي كتليه (1796 – 1874م).

أما التكوين والتشكل فقد تم في بوتقة فكر الحداثة، وأسهم فيه الكثيرون مثل فيكو ومونتسكيو وروسو وكانت وسان سيمون ولوك وسبنسر وغيرهم.

والحداثة هذه أوضاع وأفكار وقيم انتظمت في أوروبا الغربية ابتداءً من القرن السابع عشر (أو ربما قبل ذلك). وأهم مظاهرها المكانة الفريدة لعلم الفيزياء وتطور الصناعة وتعاظم دور التقنية واستواء الرأسمالية والمجتمع الجديد الذي يتسم بالصراع والتشظي، والدولة الحديثة التي قامت على مفاهيم جديدة للسلطة وللحقوق وللقانون. أما فكر الحداثة فأهم سماته استبعاد الدين من الشأن العام والتخلص من النظرة الدينية للعالم طرح القداسة التي كانت تكتنف التصورات، وكان من أثر ذلك تحرر الفرد من الذوبان في الجماعة ليصبح محورًا للوجود مما أكسبه وعيًا جديدًا بذاته وبتفرده. وأصبح العقل وحده هو المصدر والفيصل للمعرفة وللعمل. فكان لابد من استبدال الوعي بالجماعة – الذي مصدره الدين – بوعي جديد على أسس العقلانية الجديدة التي لا ترى من حاكم في الوجود سوى قوانين الطبيعة. ومع اكتشاف الشعوب «البدائية» من قِبل الرحالة والتجار والمبشرين تولَّد لدى الغربيين وعي بذاتهم وبتفردهم. فتوجه الاهتمام لدراسة المجتمع وقيمه ومؤسساته. وعضَّد من هذا التوجه تزايد متطلبات الدولة الحديثة من المعلومات والأرقام والمعطيات حول الأفراد ونشاطاتهم، للقيام بدورها في الضبط الاجتماعي. كما شجع نجاح العلوم الطبعية في تحقيق مشروع السيطرة على الطبيعة بالكشف عن أسرارها والتنبؤ بأحداثها ولجمها بسطوة التقنية على الشروع في استحداث أدوات معرفية تقوم بالدور نفسه في المجتمع، على أن تكون لها صدقية مماثلة لتلك التي تتمتع بها العلوم الطبعية وفعالية مشابهة. وعلى غرار انفصال العلوم الطبعية عن الفلسفة، كان لابد أن تنأى المعرفة الاجتماعية هي الأخرى بعيدًا عن الفلسفة.

إنه إذًا لمن الخطأ الاعتقاد بأن علم الاجتماع هو محاولة لفهم الواقع الاجتماعي على أسس عقلانية باستنباط علاقات السببية بين المتغيرات الاجتماعية. فمثل هذه المحاولات موجودة في كتب الأقدمين، مثل كتاب «السياسة» لأرسطو. مسمَّى علم الاجتماع لا ينطبق إلا على معرفة الواقع الاجتماعي بوصفه مصدرًا للحقائق ثم العمل على تغييره. فهو إذًا أداة ومقياس للتغيير، تشكلت عندما أخذت الدولة على عاتقها مهمة الضبط الاجتماعي. وهذا لم يتأت إلا على أثر القطيعة مع غائية الدين ومع حقائق الوجود المتعالية (الوحي)، في الشأن الاجتماعي على الأقل، وبعد تنصيب ميكانيكا نيوتن نموذجًا للمعرفة، وعقب التحول الأنطولوجي للإنسان الذي جعله كائنًا تاريخيًّا منخرطًا في عملية التغيير والتقدم التي تتم وفقًا لمبادئ العقل وعلى خُطَا العلم.

خلاصة القول أَنَّه علم الاجتماع (كغيره من العلوم) لم ينشأ إلا عند توافر ظروف موضوعية، وفي سياق معرفي معين، واستجابة لطلب اجتماعي. ولو طبقنا ذلك على حالة ابن خلدون، فإننا لن نجد شروط الإمكان المعرفي متوافرة. فهي لو كانت متوافرة لتأثر بها غيره من معاصريه أو من التالين له. لكن ذلك لم يحدث كما يعلم الجميع. أما القول «بالطفرة الخلدونية» و«بالتدفق الفجائي» بعد «حدث باطني» لتفسير توصل ابن خلدون لأفكار المقدمة كما قال ساطع الحصري، أو «بالسر الخفي» كما قال علي الوردي، فليس من تاريخ العلوم في شيء، فمثل هذه الأقوال أقرب ما تكون إلى المجال الصوفي، وأبعد ما تكون عن مجال تاريخ العلوم.

ولنترك جانبًا علم الاجتماع وعالم الإلهام ونحاول قراءة مقدمة ابن خلدون داخل سياقها وفي إطار المنظومة المعرفية التي تنتمي إليها ومن خلال الشخصية الفكرية للمؤلف.

مقدمة ابن خلدون في سياقها

مثّل سقوط بغداد في أيدي التتار عام 656هـ خطأً فارقًا في التاريخ الفكري (والسياسي) للمسلمين وفي تشكيل مجالهم المعرفي. إذ أحدثت سيطرة التتار على

معظم الشرق الإسلامي حالة فرز واستقطاب وفصل بين العرب والعجم لقيام ما يشبه المنطقة العازلة بينهم، وبين السُّنة والشيعة لاسيما بعد القضاء على نفوذ الإسماعيلية في مصر، وبين الثقافة العربية والمؤثرات الدخيلة عليها من الثقافات الأخرى، وتحديدًا اليونانية والفارسية. وأفضى ذلك الفصل إلى بلورة الثقافة العربية السُّنية وإلى تحديد ملامحها ومحيطها الجغرافي، وتحقيق حالة التفاف واجتماع حول تيارها الرئيس. وأهم معالم التحول الفكري الذي أفضى إلى استواء الفكر العربي السُّني هو معاداة الفلسفة. والمقصود بالفلسفة هنا الميتافزيقيا أو الإلهيات سواء أكانت فلسفة المشائين أم الأفلاطونية المحدثة، بدرجات مختلفة. وكذلك التحفظ تجاه المنطق الأرسطي ومحاولات تجاوزه. وأخيرًا انحسار الاهتمام بالجوانب التطبيقية التي يحتاجها الناس في شعائرهم الدينية (الميقات واتجاه القبلة والفرائض...)، وفي معاشهم (الطب والحساب والمساحة ...).

وهذه التحولات لم تظهر فجأة لكنها كانت تختمر وسط تيارات متصارعة، قبل ذلك بكثير. أما الجديد فهو حسم الأمر لصالحها وإقصاء التيارات الأخرى، داخل المحيط العربي السُّني. وما مؤلَّف الغزالي الشهير «تهافت الفلاسفة» الذي كفّر فيه الفلاسفة إلا شهادة وفاة لفلسفة المشائين في المحيط الإسلامي السُّني. وما ردُّ ابن رشد الذي لا يقل شهرة «تهافت التهافت» إلا محاولة يائسة للإبقاء على الأرسطية بغرض التأسيس لعقلانية إسلامية تمتد بجذورها في فلسفة المشائين، وتطمح لرسم دائرة مستقلة للعقل إلى جانب دائرة الشريعة. وهذا المصير الذي آلت إليه المنظومة المعرفية جاء منسجمًا مع تنامي الاعتقاد بأن الميتافزيقية الأرسطية والمنطق الأرسطي وعلوم الأوائل كلها أجزاء من منظومة واحدة، إذا قُبل منها جزء تداعت له بقية الأجزاء التي ستصطدم لا محالة مع العقيدة الإسلامية.

كان نقد المسلمين للمنطق الأرسطي تيارًا متصاعدًا، أسهم فيه الأصوليون والمتكلمون وأهل الحديث والمتصوفة والإشراقيون. ومن أهم ما وُجِّهَإليه من انتقادات ما قال به ابن تيمية الذي جمع الموقف السُّني كله. وعلى الجانب الآخر تُوِّجَ نقد الإشراقيين بتقديم منطق بديل على يد السهروردي.

أما العلوم الطبعية والرياضية فقد تزايدت حالة الريبة تجاهها، وتعددت حالات اتهام المشتغلين بها في دينهم. وقد عبّر الغزالي في «إحياء علوم الدين» عن حالة الريبة هذه مع إقراره بأن ليس فيها ما يتعارض مع الدين. ومع ذلك فقد حذَّر من الانجرار وراءها خوفًا من الافتتان ببراهينها المشابهة لبراهين الإلهيات فيُعتقد بصحة الإلهيات بالقياس على صحة براهين الطبعيات والرياضيات.

هكذا ارتسمت ملامح العقلانية الجديدة في المحيط العربي السُّني بعد القطيعة مع الإرث اليوناني. وأصبح موضوع المعرفة هو التجربة المعَيِشَة وليس التأمل النظري ولا التهويم الميتافزيقي ولا العلوم النظرية. وتوجَّه البحث نحو عقلنة الواقع المعَيِش عن طريق الحصر والتصنيف والتبويب للتجارب الإنسانية في الزمان والمكان. ومن الطبعي في هذه الحالة أن يحتل التاريخ موقعًا مميزًا بوصفه مستودع التجارب الإنسانية. فحدثت نقلة نوعية وكمية في مؤلفات التاريخ التي تنوعت بين المعاجم التاريخية (الطبقات والتراجم) والتاريخ العام، مع اهتمام واضح بالترجيح بين الروايات. ومن أمثلة ذلك «وَفَيات الأعيان» لابن خلكان (ت 681هـ)، و«طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة (ت 668هـ)، و«الوافي بالوفيات» لصلاح الدين الصفدي (ت 764هـ). صحيح أن هذا التوجه ليس جديدًا في الفكر الإسلامي، إنما الجديد هو كثرة المؤلفات وجودتها واتساع دائرة تغطيتها.

وتحول الاهتمام في مؤلفات السياسية والإدارة، وهو ما كان يعرف بالآداب السلطانية، من المنظور المعياري (ما ينبغي أن يكون) إلى المنظور الوضعي (ما هو كائن فعلاً).

وتعددت كتب الرحلات التي زخرت بالجغرافية الوصفية وعادات الشعوب، إلى جانب الاهتمام المعرفي بالجغرافية الإدارية، أو ما كان يعرف بالمسالك والممالك.

هنالك بلا شك العلوم الدينية أيضًا، التي لم يظهر فيها جديد سوى تراجع علم الكلام.

وفي علوم اللغة لم يُضَف جديد، واستمرت الشروح والتلخيصات. وفي الوقت ذاته كان الجمع والتصنيف والتبويب، فظهرت ألفية ابن مالك (ت 672). وفي الأدب تمكن السجع والمحسنات اللفظية في النثر، وظهرت تحولات عميقة في الشعرية العربية.

وهنالك أيضًا الممارسات مثل تعبير الرؤيا والطلسمات وأسرار الحروف والسيمياء والتنجيم، التي كانت تسمى علومًا آنذاك. ومصدر أهميتها أنها كانت متداخلة ومختلطة بعلوم أخرى مثل الرياضيات والفلك والكيمياء، وأنها كانت تقوم بدور اجتماعي لا يمكن الاستهانة به.

لم تعد هنالك متطلبات اجتماعية جديدة ولا تواصل مع منظومات معرفية مختلفة ولا مؤثرات من أي نوع، من شأنها أن تقود إلى تحول في المنظومة العربية السُّنية في القرن الثامن الهجري. ولم تعد الزيادة الأفقية ممكنة؛ فبدأت عمليات التوليف والتركيب بين مكونات المنظومة أفقياً بظهور الموسوعات الجامعة مثل موسوعة «نهاية الأرب في فنون الأدب» للنويري (ت 732هـ)، التي حوت كمّاً هائلاً من المعلومات عن السماء والآثار العلوية والعوالم السفلية والإنسان وطبائعه والحيوان والنبات والتاريخ. وموسوعة «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار» لابن فضل الله العمري (ت 748هـ) التي بلغت عشرين مجلدًا، واحتوت على قسم عن الأرض وما يلحقها، وقسم آخر في سكان الأرض من إنسان وحيوان. وفي هذا القسم خصَّص المؤلف جزءًا كبيرًا لتراجم الأطباء والعلماء والفقهاء وآخر في تاريخ الأمم.

وفي هذا المناخ المعرفي في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري، الذي اتسم بتراجع الفكر الفلسفي وتناقص الاهتمام بالمنطق وانحسار السجال الكلامي وغياب التكوين الرياضي لدى الكثير من الأعلام الموسوعيين، أتيح لابن خلدون تكوينٌ علميٌّ فريدٌ قياسًا على المعتاد في ذلك الزمان. هذا إلى جانب التكوين التقليدي: علوم الدين وعلوم اللغة والشعر. وذلك لما حظيت به تونس – موطن ابن خلدون – من رخاء واستقرار أتاح لحاكمها أن يجمع في بلاطه كوكبة من العلماء.

وأفاد ابن خلدون طيلة سنوات تكوينه من هذا الحضور الفريد. ومن أهم من تتلمذ عليهم أستاذه محمد بن إبراهيم الأبلي (681–757هـ) الذي أخذ عنه الأصلين (أصول الدين وأصول الفقه)، والتعاليم (الحساب والهندسة والهيئة والموسيقى) والفلسفة والمنطق.

وقد قام ابن خلدون في مطلع شبابه بتلخيص كتاب «محصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين» لفخر الدين الرازي (ت 606هـ). وقد أتاح له هذا العمل الوقوف على واحد من أهم السجالات في الفكر الإسلامي بين فخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي حول فلسفة ابن سينا بموقفها المزدوج من فلسفة أرسطو. وأُتيح له التعرف على الخلافات المحورية بين الفلسفتين المشائية والإشراقية، وبين المنطق الأرسطي والمنطق الإشراقي، بين الكلام السُّني والكلام الشيعي. وقد مال ابن خلدون إلى آراء الطوسي بتأثير من أستاذه الأبلي الذي كان معجبًا بالطوسي. وفي هذا إشارة إلى تحرر ابن خلدون من الأثر الأرسطي وإلى وقوفه منذ بداية حياته العلمية على القطعية الإبستمولوجية التي شهدها الفكر الإسلامي. ولربما يبدو القول بتحرر ابن خلدون من الأثر الأرسطي من قبيل المفارقة على ضوء ملاحظات كل من روزنتال ومحسن مهدي عن تأثر ابن خلدون بفلسفة ابن رشد. لكنَّا لا نرى في الأمر أية مفارقة، إلا إذا اعتبرنا ابن رشد مجرد متحدث باسم أرسطو! والحقيقة عندنا غير ذلك، ففلسفة ابن رشد في التحليل الأخير محاولة لتأسيس عقلانية إسلامية اعتمادًا على تقوية الاتجاه العقلاني عند أرسطو. وبهذا الفهم يكون تأثر ابن خلدون بابن رشد غير منكور، لاسيما أنه قد قام بتلخيص بعض مؤلفاته.

أما عن ثقافة ابن خلدون الرياضية، فقد جاء في كتاب ابن الخطيب «الإحاطة في أخبار غرناطة» أن ابن خلدون ألف كتابًا في الحساب، لكن هذا الكتاب لم يصلنا. ومن المرجح أن يكون في ظل أعمال الرياضي ابن البناء المراكشي الذي كان أستاذًا للآبلي شيخ ومعلم ابن خلدون. ومن خلال عرضه للعلوم العددية في «المقدمة» نستشف معرفة تقنية «بالأرتماطيقي» وبصناعة الحساب تفوق معرفته بالفروع الأخرى من الرياضيات. وفي معرض ذكره لكتاب «الحساب الصغير» الذي اعتبره من

أحسن التآليف المبسوطة في صناعة الحساب، يقول ابن خلدون: إن لابن البناء تلخيصًا لهذا الكتاب: «ضابطاً لقوانين أعماله مفيداً». وضبط قوانين الأعمال هو أهم ما يميز الفكر الرياضي والمنطقي. وهذا ما سيكون مميزًا لعمل ابن خلدون في «المقدمة». والملاحظ أن طريقة تأليف «المقدمة» تشابه بدرجة ما طريقة التأليف الرياضي، فهو يبدأ الفصل بعنوان أشبه ما يكون بنظرية عامة، ثم يتبعه ببرهان عقلي، ثم برهان وضعي من الوقائع الحادثة.

يظهر اهتمام ابن خلدون بالمنطق في «المقدمة» في أكثر من موضع. فهو على الرغم من انتقاده لمنطق أرسطو إلا أنه لم ينكر مطابقته للفكر. أما تحفظاته فقد كانت على التوسع في البحث في المنطق، وهو من علوم الوسائل لا المقاصد. ووجَّه انتقاده إلى إهمال منطق المادة لصالح منطق الشكل والصورة، باعتبار أن الأقيسة الذهنية المجردة لا يمكنها أن تحيط بالوجود الأوسع نطاقًا من العقل.

أما انتقاده للميتافريقا فقد كان نقد هدم، مشى فيه على خُطَا الغزالي. وكذلك للطبعيات بدعوى أن المشتغلين بها يزعمون أن براهينهم تطابق الموجودات الخارجية. وقطع بأن مسائل الطبعيات لا تهم المسلمين في دينهم ولا في معاشهم، فوجب عليهم إذًا تركها.

أما عن بقية العلوم الأخرى فقدَّم تاريخًا موجزًا بِناءً على المعلومات المتوافرة لديه في المغرب، الذي لم تكن علومه مزدهرة في ذلك الوقت. ومع ذلك فهناك ملاحظات إبستمولوجية ذات دلالات مهمة.

فهو يقول: إن العلوم الدينية قد بلغت غايتها ولم تعد هناك زيادة لمستزيد. كما لم تعد هنالك حاجة لعلم الكلام بعد أن ألجم علماءُ السُّنة أهلَ البدع. ويورد في هذا السياق مراحل تطور علم الكلام: مرحلة ما قبل المنطق ثم المرحلة المنطقية، وأخيرًا المرحلة الفلسفية. وعن الفقه يقول: إن الأمر قد استقر على المذاهب الأربعة، ولم يعد هنالك اجتهاد.

يقول عن الرياضيات: إن البراهين قد هُجرت وبقيت الأمور العملية. كذلك الأمر في الفلك. وفي الطب يقدم انتقادًا حادًّا لما يعرف بالطب النبوي، فهو يرى أن الرسول ﷺ لم يبعث ليعلمنا الطب.

كما يرسم ابن خلدون في «المقدمة» خريطة لمراكز الثقل العلمي في عصره، ويقر بأن العلوم مزدهرة في إقليم ما وراء النهر (فارس)، وكذلك في مصر بسبب اهتمام المماليك بالأوقاف.

ومن قراءة المقدمة يتكشف لنا أن المنظومة المعرفية قد لفظت الميتافريقا، وتحفظت على المنطق، وأبقت على الجوانب التطبيقية للعلوم الطبعية والرياضية. هذا إضافة إلى جانب العلوم الدينية وعلوم اللغة وعلوم الأسرار. ويظهر جليًّا أن قلب هذه المنظومة هو علم التاريخ، وأن جُلّ الاهتمام موجه لعلم التاريخ، وأن «المقدمة» جزء من هذا الاهتمام.

المقدمة وإصلاح التاريخ

لكن ما هي حقيقة إسهام «المقدمة» في علم التاريخ؟

سعى ابن خلدون إلى ثلاثة إصلاحات لعلم التاريخ: **الأول** هو تتويج التاريخ أبًا للعلوم الحيوية لعصره، وهي التاريخ بمعنى أخبار الدول، والمسالك والممالك، والآداب السلطانية. ويقول عن هذا المنحى: إنه سائر على خُطَا المسعودي الذي كتب تاريخًا عامًّا أتى فيه على ذكر الممالك والشعوب والجغرافيا والعادات... ويقول: إن كتابه احتوى على الكثير مما جاء به ابن المقفع والطرطوشي. وهذا الإصلاح اقتضته طبيعة المنظومة المعرفية وبنيتها.

أما **الإصلاح الثاني** فهو البحث وراء أسباب وعلل ظاهرة التحول العميق الذي يشهده العالم الإسلامي في القرن الثامن الهجري. فقد كان يرى في تلك المائة الثامنة زوال عالم بضعف الدول والقبائل وزوال العمران. فهو بذلك يؤرخ لظاهرة جديدة في التاريخ الإسلامي: ظاهرة الانحطاط. وهذا إصلاح فرضته ظروف عصره.

والإصلاح الثالث، وهو الأهم، هو جعل التاريخ علمًا بالمعنى المتعارف عليه لدى المناطقة. والعلم لديهم (الفارابي، ابن سينا، الغزالي....) مكوَّن من تصورات وتصديقات. والتصور هو إدراك معنى مفرد يتم الوصول إليه بالتعريف. والتصديق هو إدراك العلاقة بين تصورين، بحيث يمكن وصف هذا الارتباط بالصدق أو بالكذب. لكنه لا يصبح علمًا نظريًّا إلا إذا انتظمت التصورات والتصديقات «انتظامًا خاصًّا على شروط خاصة، فتفيد معلومًا آخرَ من جنسها في التصور أو التصديق، ثم ينتظم مع غيره، فيفيد علومًا أُخَرَ كذلك». وهذا الانتظام في التصورات والتصديقات وهذه الشروط الخاصة هي المعيار أو المنطق الخاص بالعلم، الذي يتيح قبول المزيد من التصورات والمزيد من التصديقات بعد فحصها، فيتمدد بذلك العلم ويتَّسع، ويكتسب صدقية. وهو أيضًا الذي يتيح الالتقاء مع علوم أخرى مما قد يتولد عنه علومٌ جديدة. وعلم التاريخ كان يفتقر إلى هذا المعيار الذي تقاس به الأخبار والروايات، وكان التأليف التاريخي مقصورًا على ظاهر التاريخ الذي هو «أخبار الأيام والدول»، متجاهلاً لباطنه الذي هو «نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق وعلم بكيفيات الوقائق وأسبابها عميق». وما قام به ابن خلدون هو كشف المعيار الذي تقاس به الروايات، الذي أطلق عليه «طبائع العمران» التي ترجع إليها الحوادث والوقائع لمعرفة الإمكان أو عدم الإمكان. وهو بذلك يضع نفسه في زمرة المناطقة العرب. ويقدم الدليل العملي على قصور منطق أرسطو من خلال تقديمه لمنطق خاص بالحوادث التاريخية، تأكيدًا على فلسفته بأن الوجود أوسع من الأشكال الذهنية المجردة. وهذا الإصلاح أَمْلَتْهُ نظرية المعرفة.

«فالمقدمة» إذًا إصلاح إبستمولوجي لعلم التاريخ، بتوليف وتركيب المعارف الحيوية لذلك العصر، تحت رايته بوصفه قلب العقلانية العربية السنية آنذاك، وبجعله علمًا برهانيًا، وبإضافة دور جديد له وهو التفسير. وهذا الدور الجديد أملته خصوصية المائة الثامنة التي رأى فيها ابن خلدون تغييرًا جوهريًّا وعالمًا محدثًا يحل محل عالم في طريقه إلى الزوال.

* * *

مؤلفات ابن خلدون

1 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة، 1965م.
2 - ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951م.
3 - ابن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق محمد تاويت الطنجي، اسطنبول، 1958م.

مؤلفات عن ابن خلدون بالعربية

1 - حسن الساعاتي، ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، بيروت، 1972م.
2 - ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب العربي، بيروت 1967م، ط3.
3 - سفتيلانا باتسييفا، العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمه عن الروسية رضوان إبراهيم، القاهرة، 1986م.
4 - طه حسين، دراسة تحليلية نقدية لفلسفة ابن خلدون الاجتماعية، باريس، 1917م، ترجمة محمد عبد الله عنان، القاهرة، 1925م.
5 - عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1962م.
6 - علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة، 1962م.
7 - محمد الفاضل بن عاشور، ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع، أعمال مهرجان ابن خلدون، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1962م.
8 - محمد عبدالله عنان، ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري، القاهرة، 1953م، ط2.

مؤلفات عن ابن خلدون بلغات أجنبية:

1 - BOUTHOUL, Gaston, Ibn khaldun, Sa philosophie Sociale, Paris 1930 .
2 - LACOSTE, Yves, Ibn khaldun, Paris 1966 .
3 - MAHDI, Muhsin, Ibn khaldun s philosophy of History, London, 1957 .
4 - ROSENTHAL, E.I.J, Ibn Khaldun, a North African Muslim Thinker of the 14th century, Bulletin of the John Rylands Library, txxiv, 1940, P 307-320 .
5 - “Ibn Khaldun” in Encyclopedie de L’ Islam , 2ed t III, Paris-Leyde, 1968 .
6 - “Ibn Khaldu” in Encyclopedie Philosophique Universelle, Les Ceurres, t I, PUF, Paris, 1992 .

كتب أخرى

– ابن تيمية، الرد على المنطقيين، شرف الدين الكتبي وأولاده، بمباي، 1949م.
– ابن الخطيب، الإحاطة في تاريخ غرناطة، القاهرة، 1319هـ.
– ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، 1969م، ط2.
– ابن سينا، منطق المشرقيين، دار الحداثة، بيروت، 1982م.
– السهروردي، حكمة الإشراق، تصحيح هـ. كربين، جـ1، إيران، 1952م.
– علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947م.
– المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، المطبعة البهية، القاهرة، 1346هـ.
– المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، القاهرة، 1949م.
– نيقولا ريشر، تاريخ علم المنطق عند العرب، ترجمة محمد مهران، 1985م.





الفطرة والدين في نظر القدامى والمحدثين

عبد القادر بنعبد الله ◆

أشربت النفوس الآدمية الفطرة، وهي الطبيعة الإنسانية المتكاملة بكل قواها ووظائفها الحيوية التنسيقية الكامنة والظاهرة، فهما شقان متكاملان، بهما يتم ملاك الصفة الحيوانية و الذات الإنسانية.

وتتآصر تكوينات فطرية معنوية أخرى مع هذين النسقين، منها: العقل، الذي هو قوة (أو لطيفة) عالمة ومدركة لحقائق الأشياء، يفيض بنوره على الجسد والروح، ولكنه ألصق بالروح، وأكثر خفاء على إدراكات الإنسان الحسية، ولهذا تنعدم معرفتنا لكنهه، فقد قال الله -تعالى- : ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ﴾[1]، ومنها: النفس، وترتبط بها الغرائز والإرادات، وهي جوهر: «ذلك ثابت من جهة الشرع والعقل. أما الشرع فجميع خطابات الشرع تدل على أن النفس جوهر، وكذلك العقوبات الواردة في الشرع بعد الممات تدل على أن النفس جوهر، فإن الألم وإن حل بالبدن فلأجل النفس. ثم للنفس عذاب آخر يخصه، وذلك كالخزي والحسرة وألم الفراق وكذلك ما يدل على بقائه»، وأما من حيث العقل فيرى أن ذلك من وجهين: «وجه عام يمكن إثباته مع كل أحد، ووجه خاص يتفطن له أهل الخصوص والإنصاف. أما الأول فهو أن يعلم أن حقيقة

◆ باحث من المغرب .

الإنسان ليست عبارة عن الجسم فحسب، فإنه لا يكون إنسانا إلا إذا كان جوهرا، وأن يكون له امتداد في أبعاد تفرض طولا وعرضا وعمقا – وأن يكون مع ذلك ذا نفس – وأن تكون نفسه نفسا يتغذى بها ويحس ويتحرك بالإرادة، ومع ذلك يكون بحيث يصلح لأن يتفهم المعقولات، ويتعلم الصناعات ويعملها، إن لم يحدث عائق من خارج لا من جهة الإنسانية، فإذا التأم جميع هذا حصل من جملتها ذات واحدة، هي ذات الإنسان. فإذا ثبت بهذا أن حقيقة الإنسان لا تكون عرضا؛ لأن الأعراض يجوز أن تتبدل، والحقيقة بعينها باقية – فإن الحقائق لا تتبدل، فإذا ما هو ثابت فيك مذ كنت فهو نفسك، وما يطرأ عليك ويزول هو الأعراض. و أما الوجه الثاني و هو البيان الخاص، فهو الذي يصلح لأهل الفطانة و مَنْ فيه لطف الفهم والإصابة، فهو أنك إذا كنت صحيحا مطرحا عنك الآفات مجنبا عنك صدمات الهوى وغيرها من الطوارق والآفات – فلا تتلامس أعضاؤك ولا تتماس أجزاؤك، وكنت في هواء طلق، ففي هذه الحالة أنت لا تغفل عن إنيتك وحقيقتك بل في النوم أيضا»[2].

وعلى الجملة فإن أمر النفس عند الإمام الغزالي جوهر منزَّه عن المادة والصور، أي أنها ليست جسما ولا بعضه. وقد وصفت في القرآن بأوصاف أربعة:

1- مطمئنة: ﴿يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية﴾ الفجر27-28.

2- موسوسة: ﴿لقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه﴾ ق16.

3- لوامة: ﴿ولا أقسم بالنفس اللوامة﴾ القيامة2. وهي ما يسمى عند المحدثين بالضمير.

4- أمارة بالسوء: ﴿إن النفس لأمارة بالسوء﴾ يوسف53.

وهذه الأنفس يفيض عليها نور العقل فتهتدي به، وهو لجامها، والضابط لها. فإذا أدبر عنها فاضت عليها نوازع الطباع والأهواء، فتتأثر بها وتنقاد لها.

وإن النفوس توضع لها الموازين يوم الحساب. وقد كان الغزالي يرى أنها التي تنعم بعد البدن و تعذب «لأن الألم و إن حل بالبدن فلأجل النفس»[3].

ومن الأواصر المكونة المعنوية الأخرى: القلب. وهو كذلك ألصق بالمعاني الروحية منه إلى المادية غير ما يراه المشرحون والفسيولوجيون من أنه هذا العضو أو المضغة المسؤولة عن ضخ وجمع الدم، وتصريفه إلى أنسجة وخلايا الجسم. وهذا مصطلح خاص بعلم فسيولوجيا الأعضاء.

وقد عبر القرآن الكريم عن الجانب الروحي له في آيات كثيرة:

- ﴿ إلا من أتى الله بقلب سليم ﴾ الشعراء89.
- ﴿ ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس، لهم قلوب لا يفقهون بها ﴾ آل عمران159.
- ﴿ أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يفقهون بها ﴾ الحج46.
- ﴿ إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ﴾ ق37.

ووردت أوصافه في أحاديث متواترة، شملت فصائل الناس حسب درجتهم في التقوى وقبولهم للدين أو نفورهم منه، فمنهم المؤمن والكافر والمنافق.

هذه الفطرة كما خلقها الباري فأتقن بُرْأَها، وصَوَّرَها فأحكم صورتها. هي خلقة أوجدها الحق عليها عاقلة ومدركة ومتغذية ومتكاثرة، وحاوية لمبادئ واستعدادات مثبتة فيها للتربية والتوجيه والتحصيل. والحاصل أنها سالمة خالية من الرعونات والتطبع البيئي القبيح. ولهذا قال –سبحانه– : ﴿ فطرة الله التي فطر الناس عليها ﴾. وهي بهذا اللطف الإلهي لا تصدر عنها إلا الفضائل؛ لأنها نقية على فضيلة خلقتها، وصافية على حسن تقويمها، والله –تعالى– قال : ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ، ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا و عملوا الصالحات ﴾[4]. وجعل العقل عليها دليلا ونبراسا؛ لأنه بوظيفته النورانية الباطنية تدرك الحقائق وتؤتى الأعمال الصالحة والعقائد النافعة الحقة، ومن ثم كان إدراك كنه الدين وحقيقته. والسقوط في أسفل السافلين لا يكون إلا باكتساب الأعمال والعادات الفاسدة والطبائع والعقائد الباطلة والتي تعرض على العقل قبولا أو ردا، ولهذا قال أصحاب جهنم : « لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير »[5].

هذا كله هو شهود الفطرة. وبها رُشِّحَ الإنسان لعمارة الأرض وإصلاحها وعدم إفسادها، وبها وعلى أصلها النقي تم الاستخلاف، وذلك ما هدف إليه الإسلام. ولهذا وصفه الله بأنه دين الفطرة.

ولما كان كذلك كان كل ما أتى به واقعيا يتلاءم مع فطرة الإنسان، فترتاح إليه. وبدا تصميم الإسلام للحياة البشرية (فرادى وجماعات) قابلا للتحقق في حيواتهم، متميزا بالواقعية والسلامة. والعقل البشري يقبله ويحمده؛ لأن آثاره العظيمة على حياة الإنسان تدركها الفطرة ببساطة، فتسكن وتطمئن إليه.

ولما كانت مجبولة على الصفاء، ولا يصدر عنها إلا الفضائل الإنسانية، كان الناس على مختلف مشاربهم وقوة مداركهم وتنوع نحلهم متفقين على أهمية وفائدة هذه الفضائل ونوازع الخير دون الوقائح ونوازع الشر؛ لأن تأصلها في الفطرة أوجب لها ذلك.

الفطرة في القرآن و السنة

النصوص الصريحة القطعية من القرآن الكريم والسنة توجب الإيمان بهذه الفطرة، وأنها هيئة الخلقة الأولى للإنسان. وكان اللازم تبيان هذه الهيئة بسبيل علمي أثبتته الملاحظة والتجربة والنظر المستنير العقلي لمراحل الإنسان، وكشف الحجاب عن كثير من الجوانب الخفية لجوانب الإنسان المكونة بيولوجيا ونفسيا وعقليا، وعبر مراحل عمره منذ ظهوره كخلية ملقحة في رحم المرأة إلى موته، مرورا بولادته ومرحلة طفولته ثم شبابه وشيخوخته.

الأيات الكريمة في الفطرة

- ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾. الروم30.
- ﴿فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة﴾. الإسراء51.
- ﴿قالوا لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات والذي فطرنا﴾. طه72.
- ﴿يا قوم لا أسألكم عليه أجرا إن أجري إلا على الذي فطرني﴾. هود51.
- ﴿ومالي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون﴾. يس22.
- ﴿إلا الذي فطرني فإنه سيهدين﴾. الزخرف27.

الأحاديث الشريفة الصحيحة المتواترة في الفطرة و خصالها

خص الرسول الأكرم -عليه الصلاة والسلام- الفطرة بتعاليم، استفدنا منها مفهومها، وعرفنا خصالها، وهي سنن الفطرة المرتبطة بالإنسان ودينه وبدنه ووظائفه، منها :

* عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كالبهيمة، هل تحسون فيها من جدعاء حتى تكونوا أنتم تجدعونها»[6].

* ما رواه أبو هريرة ﷺ أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «خمس من الفطرة – وفي رواية – الفطرة خمس: الختان والاستحداد وقص الشارب وتقليم الأظافر و نتف الإبط»[7].

* وفي رواية مسلم: عن أنس بن مالك ﷺ قال: «وقت لنا رسول الله ﷺ في قص الشارب وتقليم الأظافر ونتف الإبط وحلق العانة ألا نترك أكثر من أربعين ليلة»[8].

* كما روى البخاري في صحيحه، عن عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما- أن النبي ﷺ قال : «من الفطرة قص الشارب».

* عن عائشة أم المؤمنين -رضي الله عنها- قالت: إن النبي ﷺ قال: « عشر من الفطرة: قص الشارب واستنشاق الماء والسواك وإعفاء اللحية ونتف الإبط وحلق العانة وانتقاص الماء وقص الأظافر وغسل البراجم » وأضاف الراوي: ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضة[9].

ويقول القاضي عياض: لعل العاشرة الختان لأنه مذكور في حديث (الفطرة خمس).

* وروى البخاري ومسلم في صحيحيهما، فيما ورد في حديث الإسراء والمعراج: «عندما خير جبريل عليه السلام النبي ﷺ، تاركا الخمر وشاربا اللبن، فقال جبريل: الحمدلله الذي هداك للفطرة».

يبدو مما سبق احتفاء الإسلام بهذه الخصال، واهتمامه بها، ودعوة الرسول الأكرم صريحة إلى الأخذ بهذه السنن، لما لها من منافع صحية جمة في حياة المسلم، وأما أمر السواك والختان فقوْل الطب واضح فيهما؛ لأن نظافة الفم من أوجب الواجبات، وكذا نظافة الأعضاء الجنسية، لما يترتب عن إهمال نظافتهما من خطر مباشر على صحة الإنسان، وكتب الطب مسهبة في ذكر ذلك من تعفن وتدرن والتهابات وعدوى.

فتلك سنن الأنبياء من قبل، لما جمع لنا من آثار صحيحة متواترة. وكل هذه الخصال داخلة في الفضائل التي حث الإسلام الحنيف على التحلي بها، فإنها لو لم تكن فضائل ما نبه عليها الرسول الأعظم وأمر بها ﷺ.

أقوال فلاسفة و علماء الإسلام في الفطرة

بَيَّنَ العلماء وأصحاب النظر الفلسفي القدامى والمحدثون حقيقة الفطرة، وهم متفقون على مفهومها العام أنها ذلك النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق ظاهرا وباطنا. ولكنْ وَقَعَ الخلاف في النظر إليها من حيث اختلاطها بالمدركات التي تدركها النفوس أو تعارضها، كالعوائد الفاسدة والضلالات المحرفة عن الجادة والصواب، وهل هذه الأخيرة لها استعداد في الفطرة ؟

نظر القدامى في حقيقة الفطرة

1- رأي ابن سينا

بَيَّنَ ابن سينا حقيقة الفطرة في كتاب «النجاة»، فقال: «ومعنى الفطرة أن يتوهم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعة وهو بالغ عاقل، لكنه لم يسمع رأيا ولم يعتقد مذهبا ولم يعاشر أمة ولم يعرف سياسة، ولكنه شاهد المحسوسات، وأخذ منها الحالات، ثم يعرض على ذهنه شيئا ويتشكك فيه فإن أمكنه الشك، فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشك فهو ما توجبه الفطرة. وليس كل ما توجبه فطرة الإنسان بصادق، بل كثير منها كاذب، إنما الصادق فطرة القوة التي تسمى عقلا.

وأما فطرة الذهن بالجملة فربما كان كاذبا، وإنما يكون هذا الكذب في الأمور التي ليست محسوسة بالذات، إما هي مثل مبادئ المحسوسات، كالهيولى والصورة، بل العقل نور الباري -تعالى-، أو هي أعم من المحسوسات، كالوحدة والكثرة والتناهي واللاتناهي والعلة والمعلول، وما أشبه ذلك. فإن العقل لما كان يبتدئ من مقدمات يساعده عليها الوهم، ولا يناقض في شيء منها، ولا ينازع، ثم إذا انتهى إلى نتائج مضادة لمقتضى فطرته، أخذ الوهم حينئذ في الامتناع عن تسليم الحق اللازم، فيعلم أن هذه الفطرة فاسدة، وأن السبب فيه أن هذه جبلة قوة، لا تتصور شيئا إلا على نحو المحسوس. وهذا مثل مساعدة الوهم العقل في جميع المقدمات التي أنتجت أن من الموجودات ما ليس له وضع ولا هو في مكان، ثم امتناعه عن التصديق، بوجود هذا الشيء. ففطرة الوهم في المحسوسات وفي الخواص التي لها، ومن جهة ما هي محسوسة صادقة، يتبعها العقل، بل هو آلة للعقل في المحسوسات. وأما فطرتها في الأمور التي ليست بمحسوسة، لتصرفها إلى وجود محسوس فهي فطرة كاذبة ..، أو هي أعم من المحسوسات بل هي مبادئ للمحسوسات. فالفطرة الصادقة هي مقدمات وآراء مشهورة محمودة أوجب التصديق بها إما شهادة الكل مثل أن العدل جميل، وإما شهادة الأكثر، وإما شهادة العلماء أو الأفاضل منهم. وليست الذائعات من جهة ما هي ذائعات مما يقع التصديق بها في الفطرة. فما كان من الذائعات ليس بأولي عقلي ولا وهمي فإنها غير فطرية ولكنها متقررة عند الأنفس لأن العادة مستمرة عليه منذ الصبا، وربما دعا إليها محبة التسالم والاصطناع المضطر إليهما الإنسان، أو شيء من الأخلاق الإنسانية مثل الحياء والاستئناس، أو الاستقراء الكثير، أو كون القول في نفسه ذا شرط دقيق لأن يكون حقا صرفا ، فلا يفطن لذلك الشرط و يؤخذ على الإطلاق»[10].

يبدو من هذا أن الشيخ ابن سينا ينبه على معنى الفطرة، تمييزا لها عما يخالطها من المدركات الباطلة، التي تأصلت في النفس الإنسانية بسبب العواري والعوارض الفاسدة، ودعاوى أهل الباطل والضلالات المنحرفة.

ويرى أن المؤهلين لمعرفتها وتمييزها هم العلماء والحكماء، وأهل المعرفة الذين

يصرفون عقولهم إلى تحقيق معناها وما يميزها عن المعتقدات الفاسدة بما يلابسها من الإحساسات والمدركات. وأولئك هم الذين يعمقون النظر، فيكشفون اللبس الحاصل بين الأمر الفطري وغير الفطري؛ لأن شهادتهم مشهود لها، إذ هم أصحاب الألباب والنظر الدقيق الصائب على الغالب.

2- رأي ابن تيمية

يرى ابن تيمية أن فطرة الإنسان هي التي خلق عليها سالما من الرعونات وعوارض البيئات الفاسدة. فهي نقية خلقة وصافية بدءا، ويربط ذلك بالإيمان. ثم يوضح أن انصراف الكافر عن الإيمان ليس أمرا خلقيا (أي فطريا)، وإنما هو نتاج فساد البيئة، وضلال معتقداتها، فهي التي أفسدت فطرته، وحجبت عنها الحق. والانحراف والجحود لحقائق الشرع نشأ من أنفس الناس توهما، وليس من الرب -سبحانه-. أما مزاعم الكفار بأنهم خلقوا على ذلك الكفر فكلها كذب وافتراء.

كما يرى أن قلوبهم ليست بالصماء التي لا تصل إلى الهداية، وإنما لديها الاستعداد لتقبل الحق فذلك في الفطرة. أما الانحراف والضلال فمن الإنسان ومجتمعه.

نظر المحدثين في حقيقة الفطرة

1- الشيخ الطاهر بن عاشور

كان الشيخ الطاهر بن عاشور يؤصل لمقاصد الشريعة الإسلامية، بالتمثيل والاحتجاج لها بمباحثه الجليلة، قصد العودة إليها إذا استفحلت حجج الفرق والمذاهب حال الاختلاف بين الفقهاء عبر مختلف الأزمنة، خصوصا إذا وقع الالتباس، وتشابكت النوازل والوقائع، فيكون القول الفصل في ذلك من هذا التفصيل.

ولما أسس للمقاصد حدد بصفة نهائية مصطلح لفظ التشريع، فقال -رحمه الله-: «فمصطلحي إذا أطلقت لفظ التشريع أني لا أريد به ما هو قانون للأمة، ولا أريد به مطلق الشيء المشروع»[11].

فهو يرى أن أحكام العبادات جديرة بأن تسمى بالديانة، إذ لها أسرار زائدة على المعروف، تتعلق بسياسة النفس، وإصلاح الفرد الذي به يكون صلاح المجتمع.

وقصد من كل هذا أن مقاصد الشريعة الإسلامية ابتنت على أوصاف، وأعظم أوصافها الفطرة. وقد استخلص معناها من الآية الكريمة 30 من سورة الروم. ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾.

وقبل أن يخوض في شرحه المسهب الرصين، تصدى لشرح الآية الكريمة، فقال: إن المراد بالدين دين الإسلام لا محالة؛ لأن الخطاب للرسول الأكرم ﷺ، وهو مأمور بإقامة وجهه للدين المرسل به. ومعنى إقامة الوجه بالذكر؛ لأنه جامع القصد إليه والجد فيه. والمراد بوجهه جميع ذاته، فخص الوجه بالذكر لأنه جامع الحواس وآلات الإدراك، و «حنيفا» حال من «وجهك»، والحنيف : المائل. والمراد هنا الميل عن غير ذلك الدين من الشرك أو نحوه. قال -تعالى- : ﴿حنفاء لله غير مشركين به﴾ فدخل في هذا الخطاب جميع المسلمين باتفاق أهل التأويل.

ويخلص الطاهر بن عاشور إلى أن الفطرة هي جملة الدين بعقائده وشرائعه، كما هو الأمر عند الأصوليين: أن الدين هو مجموع العقائد والعبادات والأحكام التي شرعها الله -سبحانه وتعالى- لتنظيم علاقة الناس بربهم وعلاقات بعضهم ببعض، حيث يقصد الشارع بذلك تثبيته في النفوس باتباع أحكام واجتناب أفعال وأقوال نهى عنها. لهذا قال -سبحانه- : ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ لأنه أَصْلاً دينُ الفطرة.

وهو يميل إلى قول ابن عطية والإمام الزمخشري في الفطرة.

- يعرف ابن عطية الأندلسي الفطرة في تفسيره بأنها «الخلقة والهيئة التي في نفس الإنسان التي هي مُعَدَّة ومُهَيَّأَة لأن يميز بها اللهَ -تعالى-، ويستدل بها على ربه، ويعرف شرائعه».
- ويعرف الزمخشري الفطرة في تفسيره الكشاف للآية الكريمة 30 من سورة الروم بقوله: «والمعنى أنه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الإسلام».

وبعد هذا التمهيد بأقوال علماء الإسلام في الفطرة، يخلص الطاهر بن عاشور إلى تعريف الفطرة، فيقول:

«الفطرة الخلقة: أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق. ففطرة الإنسان هي ما فطر أي خلق عليه الإنسان ظاهرا وباطنا أي جسدا وعقلا. فَمَشْيُ الإنسان برجليه فطرةٌ جسدية، ومحاولة أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة. واستنتاج المسببات من أسبابها، والنتائج من مقدماتها - فطرة عقلية.

ويرى أن الإسلام «فطرة الله» أي أن الأصول التي جاء بها هي من الفطرة، وهذه الأصول والفروع هي فضائل ذائعة مقبولة.

فضائل أخلاق الإسلام

أما في عقيدة الإسلام وشريعته، فالأخلاق متعلقة بها أشد التعلق، بل إنها صمام الأمان لِشُعَبِ الايمان، وسواء تعلق هذا بتكاليف الشرع، أم بتوجيهاته؛ لهذا قال ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

والتكليف أصلا إنما كان تكليفا ليحفظ للإنسان المسلم دينه، وهو تطبيق العقيدة بأركانها، يدخل فيها الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. وما العبادات إلا تكليف وتصديق بالعقيدة في التقرب إلى الله -سبحانه-، حيث إن العبادات أساس ينعكس على جانب السلوك، فتنتظم به الحياة والمعاملات في انسجام تام، وفق ميزان العدل والحكمة اللذين يعدان من مقاصد الشرع في الاستخلاف، حتى لا يحدث اختلال يؤدي إلى فساد أو خسران.

وأما التوجيه فيكون في كل ما للإنسان من علاقات بنعم الحياة المادية والمعنوية، وفيما للإنسان من علاقات بالكون الرحب الذي سخره الله له. قال -تعالى- : ﴿وسخر لكم ما في السموت وما في الأرض جميعا منه﴾[12].

وكل هذا التناغم في الأسباب المنتظمة مسخر لحياة الإنسان وأمنه وطمأنينته، وأداء عمله والقيام بعبادته، وتركيز جانب الخير والفضائل في نفسه، لاستتباب أمر دينه ودنياه، حتى لا تختل موازين أخلاقه وسلوكه، فيعيث في الأرض فسادا وعبثا

وظلما؛ لأن ذلك سيكون حتما قلبا لموازين قواه التي ركزها الله في نفسه فطريا، وجعله أكثر ميلا لفعل الخيرات.

عــوائق الفطرة

الإسلام دين فطري؛ لهذا وُسِمَ بالصفاء والسماحة واليسر. وكان اعتناقه سهلا، لايجد القلب في الإيمان بعقيدته وشريعته عناء أو مشقة، شرط ألا تكون هناك معوقات وحواجز تحول بينه وبين الفطرة؛ لأن الإسلام من الله والفطرة من الله. فمقره وامتداده في هذه الفطرة. وكان مما يلزم الواعظين والمرشدين وأهل الإصلاح والتوجيه تطهير البيئة من العوالق المفسدة، والعوائق الضالة، التي تحجب العقيدة وصالح الأعمال عن الفطرة، فذلك مانع لإدراكها الحق.

وقد بين الحق –سبحانه وتعالى– بعد ذكر آية الفطرة من سورة الروم هذه العوائق، كما عرض قبلها الآيات الباهرات التي دلت على عظمة الخالق وقدرته، سواء أتعلق ذلك بخلق النفوس ومكنوناتها، أم بتكوين أسرها، أم بخلق هذا الكون الفسيح الهائل العظيم، أم بتباين الألسنة والألوان، أم باللجوء إليه –سبحانه– ليلا ونهارا وابتغاء فضله، وما ورد في معرض ذلك من آيات البرق وإنزال المطر، وإحياء الأرض بنباتها بعد موتها، وخضوع نواميس السماء والأرض لقدرته، والبعث، وقصة نشأة الخلائق وموتها وإعادتها. وقد وردت الآيات مرتبة بفواصل تشير إلى التفكر والعلم والسمع والعقل :

- ﴿ إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ﴾ (الروم، الآية 21).
- ﴿ إن في ذلك لآيات للعالمين ﴾ (الروم، الآية22). في قراءة حفص بكسر اللام في العالمين.
- ﴿ إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون ﴾ (الروم، الآية 23).
- ﴿ إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون ﴾ (الروم، الآية 24).

والغرض هو تفاعل قُوَى النفوس والقلوب مع هذه المشاهد الربانية، كي تكون أكثر استعدادا لقبول الحق؛ لأن الإنسان إذا تفتحت أحاسيسه ومشاعره على ظواهر الكون الذي خلقه الله –تعالى–، وأعمل عقله فيها عرف أسرارها وأدرك حقائقها. أما

إذا كانت النفوس صماء والقلوب منغلقة، والأحاسيس متبلدة – فهيهات أن تدرك ذلك. وآيات كتاب الله -تعالى- التي تمثل العقيدة والتشريع تنفذ إلى الإنسان بالتفكر والسمع والتعقل؛ لأن هذه هي سبل وأدوات المعرفة المؤدية إلى الإيمان الراسخ الصادق. وبهذا تحيى الفطرة ويتألق نورها. أما التبلد والصمم وعدم التعقل فمواقف تفسد الفطرة، وتمنع عنها الحقائق.

ويتأكد لنا من هذا أن العلم والعقل أساسان في عقيدة الإسلام، وما هذه الآيات الكونية الباهرة إلا دعوة لإطلاق العنان للعقل والفكر للانتفاع، فبهذا تتوهج الفطرة وتصفو. ففي الكون الرحب وظواهره المتنوعة ديدنها، وفي النظر في آيات الله -تعالى- انطلاقها من أسر الضلالات ومحو العوائق المكدرة لصفوها. وإن أكبر عائق لها ما ذكرته الآية الكريمة بعد ذلك: ﴿بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم فمن يهدي من أضل الله و مالهم من ناصرين﴾[13].

فالفطرة ودين الإسلام في الإنسان ثابتان مترابطان في نسق خلقي واحد، ومتناسقان مع نواميس الكون والوجود؛ لأن خالقهما واحد أحد، والفطرة ثابتة صافية نقية على خلقتها لا تحب إلا الخير والفضائل، والإسلام ثابت وهو دين الحق به تصفو النفوس وتطمئن من مغبة الحيرة والتيه، وهو لا يدعو إلا إلى الخير والمكارم، فلا تبديل لخلق الله، ولا تغيير لصنع الله الذي أتقن كل شيء خلقه. وما الانفصام بينهما إلا بمفاسد وأوضار البيئة.

وقال رشيد رضا موضحا علاقة الفطرة بالقرآن الكريم : «القرآن الكريم كتاب أنزل على قلب رجل أُمِّيٍّ نشأ على الفطرة البشرية، سليم العقل، صقيل النفس، طاهر الأخلاق، لم تتملكه تقاليد دينية ولا أهواء دنيوية، لأجل إحداث ثورة في العالم وسائر الأمم، يكتسح من العالم الإنساني ما دنس فطرته من رجس الشرك والوثنية، الذي هبط بهذا الإنسان من أفقه الأعلى في عالم الأرض إلى عبادة مثلهن وما هو دونه من المخلوقات؛ لأنه يعرف كيف يحرك بواعث الثورة في الفطرة على قاعدة : إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم »[14].

ولما كانت الفطرة والإسلام ثابتين غير متبدلين و(لا تبديل لخلق الله)، فهما لا يجافيان التطور، بل يدعوان إليه بالعلم والعقل، ويحتفيان بهما إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

❋ ❋ ❋

1 - سورة الإسراء، الآية85.
2 - أبو حامد الغزالي. معارج القدس في مدارج النفس. ص29-30 ، تحقيق فضيلة الشيخ مصطفى أبي العلا، مكتبة الجندي، مصر.
3 - المصدر نفسه، ص29.
4 - سورة التين، الآيات4-5-6.
5 - سورة الملك، الآية10.
6 - البخاري،كتاب الجنائز باب ما جاء في أولاد المشركين، الحديث،139.ج.2. ص280. ومسلم كتاب القدر. باب: كل مولود يولد على الفطرة. الحديث2685. ص2047.
وقد شرح الحديث ابن عبد البر في التمهيد، وتناوله النووي في شرحه لمسلم.
7 - رواه البخاري ومسلم.
8 - رواه مسلم.
9 - صحيح مسلم.
10- ابن سينا، كتاب النجاة. ص99 دار الآفاق الجديدة، بيروت. تحقيق: ماجد فخري، الطبعة الأولى، 1405هـ/1985م.
11- فضيلة العلامة الشيخ الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص8-9، تحقيق و دراسة محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الثانية: 1421هـ/2001م.
12- سورة الجاثية، الآية13.
13- سورة الروم، الآية29.
14- الإمام رشيد رضا صاحب المنار.





في نقد القول بالوسطية والاعتدال

معتز الخطيب *

ربما تحولت مفاهيم مثل «الاعتدال» و«الوسطية» إلى مفاهيم هلامية يصعب تحديد مدلولاتها. فضلاً عن أن شيوع الألفاظ وتداولها العمومي، مع قطع النظر عن جذورها ودلالاتها وما تختزنه من إحالات رمزية ودلالية - يجعلها تفتقر في مضامينها، وتتحول إلى مجرد مفردات في لغة يومية. وخلال هذه العملية يتم ارتكاب الكثير من التبسيط، خاصة من داخل التيارات الفكرية والدينية التي ربما تستعير ألفاظًا من القاموس الفكري الغربي، وتنقلها إلى قاموسها الديني تحت ذرائع يحركها الحماسة أو التصورات البسيطة لمنظومة الأفكار وسياقات نشأتها، ومن هذا القبيل وقعت استعارة الكثير من المصطلحات من الفكر الغربي وتمت أسلمتها أو إسقاطها على مفاهيم ومصطلحات إسلامية وأحيانًا قرآنية!.

ومن مظاهر النزعة التبسيطية في الفكر الإسلامي أن يتم «تأصيل» التنوير وتسكينه في الفكر الإسلامي من مدخل ورود كلمة «النور» في القرآن، على اعتبار أننا نحن المسلمين - كما قال لي أحد الدعاة المصريين - أحق بالنور من العلمانيين!. ناهيك عن كثير من المصطلحات الأخرى كالنسوية الإسلامية، والشمولية، والدولة الإسلامية، والجهاد المدني، والأصولية الإسلامية ... إلى آخر القاموس الذي أورث فكرنا الكثير من التشوهات في المفاهيم والتصورات القائمة على ترقيعات وتركيبات متنافرة مختلطة الأنساب.

---

* كاتب وباحث من سورية .

1- الاعتدال والوسطية سياسيًّا

مفهوم الاعتدال أضحى - بل ربما نشأ كذلك - مفهومًا ملتبسًا وزئبقيًّا يمكن له أن يحقق أهدافًا استراتيجية في السجالات الأيديولوجية، سواء الفكرية أم السياسية. وفي هذين المجالين يقع الكثير من التوظيف بالاستناد إلى استراتيجيات التسمية وسطوة التصنيفات، في الوقت نفسه الذي يتم فيه طرح الكثير من التساؤلات السياسية والمعرفية - على السواء - حول مضمون الاعتدال في الفكر والسياسة، ومرجعيات ذلك التصنيف لهذا الفكر أو ذلك الفرد، أو تلك الجماعات.

وكذلك مصطلح «الوسطية» الذي كثيرًا ما تتم المرادفة بينه وبين الاعتدال عند القائلين بهما في المجال العربي، وكلاهما ذو صلة بالمجالين السياسي والفكري، إذ يتوزع عليهما، ويستدعي فضيلة الانتساب إليهما الوسطي المعتدل.

غير أن المعجم العربي يقول: إن الاعتدال مشتق من العدل، بل هو إقامة العدل، ومن معانيه التوسط والخيرية. وهو ما ورد به تفسير النبي ﷺ لآية: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطًا﴾ البقرة 143 حين قال: «الوسط: العدل»[1].

وإذا كان الاعتدال مرتبطًا بمفهوم العدل، فإن الاستعمالات السياسية له - والإعلامية تبعًا - قد أدخلته في نطاق لعبة المصالح التي تحركها المواقف وحساباتها، وهي بطبيعتها خاضعة للنسبية والظرفية، فربما يعتبر موقفٌ معتدلاً اليوم، إذ يحقق المصلحة الحالية، ويعتبر نفسه متطرفًا في وقت آخر لأن مؤشر المصالح قد تغير.

هذا الانتقال في تحديد مفهوم الاعتدال - على مستوى الحركات السياسية - من قيمة العدل كما تفيدها اللغة العربية، إلى مؤشر المصالح، في السياسة الغربية جعل من الصعب تحديد مدلول الاعتدال وفق منهج ثابت، ولذلك يصعب القول: بأن ثمة سياسة واضحة للغرب تجاه الحركات الإسلامية، ومن ثم خلص روبرت ساتلوف[2] من تحليل الخطابات والتصريحات المتعددة إلى أنه لا توجد سياسة أمريكية تجاه الإسلام السياسي، وإنما تجاه الدول والمؤسسات والمصالح. ومع ذلك يرى أن الحركات الإسلامية تمثل - في مجموعها - مصدر تهديد للمصالح الغربية؛ لأن

الإسلاميين وإن اختلفوا في الوسائل والغايات فإنهم يتفقون على هدف قيام الدولة الإسلامية.

وهذا الموقف يحيل إلى أن معيار الاعتدال والتطرف - بغض النظر عن مدلوله - لا يمتلك وزنًا كبيرًا في تقدير السياسة. فضلاً عن أن ثمة توجهات بارزة تشكك في تلك التصنيفات أصلاً، فقد كتب دانيال بايبس متسائلاً: «كيف نحدد المسلمين المعتدلين؟»[3] ومتحدثًا عن «معتدلين مزيفين»، وهناك اعتقاد بين الباحثين في شؤون الشرق الأوسط بأن الكثير من خبراء الإعلام وما يعرف بخبراء الشرق الأوسط المفعمين بالاستشراق، لا يزالون يجهلون الإسلام وواقع الحركات الإسلامية وتنوع الفكر الإسلامي، فهناك عدم تمييز كما يرى اسبوزيتو[4] بين الحركات الإسلامية المعتدلة والمتطرفة، كما أن هناك دعوة إلى وضع جميع الإسلاميين في جانب التطرف.

الاعتدال هنا في هذا السياق يأخذ منحى سياسيًّا حركيًّا، في مقابلة ما يسمى بالتطرف، كجزء من عملية الاستقطاب حول المصالح والسلطة وضمن الصراعات الأيديولوجية أيضًا، إسلامية وليبرالية وعلمانية، وهنا تتم مقايسة الاعتدال بقدر تطابق هذا التيار أو ذاك مع مصالح الغربي، أو مع توجهات الليبرالي والعلماني، فيكون الاعتدال بقدر ما يتحقق من ذلك.

ومن هنا فإن الحديث عن معايير للاعتدال تتلخص في ثلاثة هي: الموقف من الواقع، والتكوين الأيديولوجي والثقافي، والموقف من الآخر[5]، لا يمكن أن يضبط ذلك الاعتدال ويحده بحد يمكن الاتفاق عليه، فضلاً عن أنه يلغي ثراء التعددية في الفكر والحركة، فالاختلاف ما دام مستندًا إلى أسس معرفية ومنهجيات قائمة، ولا يؤدي إلى العنف والاقتتال فإنه اختلاف سنني لم يخل التاريخ منه، في كل مجالاته: العقدية والفكرية والفقهية والسياسية. ولا يمكن إلغاؤه تحت أي مسمى: اعتدال أو وسطية أو غير ذلك.

ويذهب بعض الباحثين إلى أن الوسطية الإخوانية ستواجه محنة في مستقبل العمل السياسي، لأسباب تاريخية وواقعية وفكرية أهمها[6]:

- أن إرساء تعددية سياسية سيفتح آفاق مرحلة مختلفة من تاريخ المجتمعات العربية والإسلامية وحينها لن تقتصر ساحة العمل السياسي على الجماعات الإخوانية.

- أن التعددية الإسلامية الداخلية لا تنهض إلا بضعف قوى التطرف العلماني، ليبرالية كانت أم يسارية؛ لأن التطرف العلماني يحول دون تعددية إسلامية داخلية تحظى بالقبول الإيجابي، ومن ثم فإن الإخوان حين يرفعون شعار «الإسلام هو الحل» في ظل أحادية إسلامية في مواجهة العلمانيين يظل شعارًا مقبولاً على المستوى الجماهيري، بخلاف ما لو كانت هناك تعددية إسلامية.

- أن بروز اتجاهي «الدعاة الجدد» وتجمعات «المثقف الإسلامي المستقل» كرد فعل على غلبة التسييس في الحالة الإسلامية وفشل الحركية الإسلامية في إقامة نموذج الحكم الصالح سيدفع إلى طرح اجتهادات جديدة ستفارق في جزء منها نماذج العمل الحركي التقليدي.

2- الاعتدال والوسطية معرفيًا

وبالعودة إلى الحديث عن مدلول الوسطية والاعتدال، فإن مصطلح الوسطية نفسه الذي غلب على الشأن الفكري وبات يشكل اتجاهًا عريضًا ينعت نفسه به، حتى قيل: «إنه يستقطب غالبية المفكرين والناشطين في الوسط الإسلامي»[7]، بل اعتبر العلامة القرضاوي الوسطية روح الإسلام وإحدى الخصائص العامة له[8]. ويستند القائلون بالوسطية بهذا المعنى إلى قوله -تعالى-: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطًا﴾.

ولا يُخفي عدد من الكتاب ضبابية تحديد مفهوم الوسطية نفسه، خاصة مع كثرة المؤتمرات التي تعقد لأجله، وافتتاح بعض المراكز لدراسات الوسطية في الكويت والأردن والسودان وغيرها، وتزاحم المنتسبين إلى الوسطية من شخصيات وتيارات مختلفة، ففهمي هويدي لاحظ أن المصطلح «صار فضفاضًا بصورة تستوجب تحريره قبل أي كلام بصدده»[9]، ومحمد عمارة قال: «إن مصطلح الوسطية من المصطلحات التي عدَت عليها العاديات وجارت عليها النائبات فأخرجتها عن معناها الأصلي

الأصيل وأبعدتها عن كونها أخص خصائص منهج الإسلام في الفكر والحياة والنظر والممارسة والتطبيق والقيم والمعايير والأصول ...».

بل إن بعضهم قد حشر الوسطية تلك في المذهبية فغدت مرادِفة السلفية، فقال: «أهل السنة هم الوسط في العدل والإنصاف»، وتتمثل الوسطية في «منهج السلف بعد ظهور أهل الأهواء والافتراق»[10].

والمتتبع لهذا المصطلح واستثماراته سيجده يتردد في مجالات شتى، فمن مجال الاعتقاد وأن الأمة الوسط هي التي تلتزم بمذهب السلف في الأسماء والصفات، إلى أن الوسطية هي التي «تدين التطرف في كل صوره وأشكاله بوصفه لا يتفق مع القيم الإنسانية، وبذل الجهود لعرض الصورة الصحيحة للإسلام بصفته دين الوسطية والاعتدال، واعتماد خطاب إسلامي معتدل مقيد بالزمان والمكان والأحوال، وتطوير المناهج الدينية بمدارسها المتنوعة، ... وتعزيز ثقافة السلام في المدارس والمجتمعات، وتعزيز الحوار بين الأديان»[11]، وصولاً إلى القول بوسطية الفتوى، ووسطية الجهاد، والوسطية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلاقة الوسطية بالحضارة الإسلامية والإنسانية، وغير ذلك[12] . بل وجد هناك من يتحدث عن «وسطية مستنيرة» و«ضرورة وضع خطة شاملة لبلوغ الوسطية المستنيرة بما يتفق مع تعاليم الإسلام»[13].

إن هذا الاضطراب في تحديد مفهوم الوسطية التي يقال: إنها ترادف الاعتدال، وإنها روح الإسلام وإحدى خصائصه - لا ينسجم مع الدور المنوط بها القيام به، أو المكانة التي تحظى بها. وهو يعكس إلى ذلك لونًا من ألوان الاستعارة والتبسيط التي تحدثنا عنها في مطلع هذا المقال. فبالعودة إلى اللغة المعجمية مرة أخرى نجد أن الوسط وسط الشيء ما بين طرفيه، وهو منه، والمعتدل من كل شيء. وذهب المفسرون إلى أن (وكذلك جعلناكم أمة وسطًا) يعني «عدولاً أخيارًا». وقديمًا عرّف أرسطو الفضيلة بأنها وسط بين رذيلتين، وعلى هذا فالفضائل وسطية، بحسب أرسطو، وهو يحيل في هذا إلى مسألة القيم.

وفي سنة 1934م كتب ليون تروتسكي مقالاً أسماه «الوسطية والأممية الرابعة» شن فيه هجومًا على الوسطية واعتبر أن الوسطية المعاصرة له، في الفضاء الماركسي

لا تخضع إلا بصعوبة لتعريف إيجابي، بسبب انعدام الشكل لديها، قائلاً: «لم يسبق أبدًا للوسطية أن تلألأت كما هي اليوم بكل ألوان قوس قزح؛ لأن صفوف الطبقة العاملة لم تشهد من قبل مثل هذا الاختمار السياسي الحالي»، ويعني بالاختمار هنا الانتقال بين قطبي الماركسية والإصلاحية، أي الانتقال عبر مختلف أطوار الوسطية. ولخص فيه صفات الوسطية بأنها عديمة الشكل وانتقائية، وأن الوسطي يلجأ إلى دروس أخلاقية مثيرة للشفقة لإخفاء فراغه الأيديولوجي، وأنه يقبل - بضغط الظروف - أقصى الخلاصات[14].

والوسطية التي يعلن عليها الحرب تروتسكي تعني - في معناها القديم - تكتيكًا سياسيًّا محضًا بين قطبين متضادين هما اليمين واليسار بمعناهما القديم. وعلى امتداد النصف الأول من القرن العشرين كان اليسار ينظر إلى الوسطية على أنها سُبَّةٌ، بينما ينظر إليها اليمين على أنها ممالأة للتطرف، وجوهر الصراع كان يدور حول المفاضلة بين الفرد والجماعة، فيما يخص تفاوتات الثروة والسلطة بين طبقات المجتمع. غير أن تلك الانقسامات خَفَّتْ في النصف الثاني من القرن العشرين.

وحين أخذت الليبراليات الفردية تتعلم من الجماعيات وجوب التوازن الاجتماعي، فنشأت دولة الرفاه التي تحولت إلى منظومة راسخة في الخمسينات، اكتشفت الجماعيات الجامحة وجوب الإصلاح على خُطَا اقتصاد السوق وفتح باب الحريات، فبدأت حركة الإصلاح مطلع الثمانينات. وفي خضم هذا التقارب ولدت فكرة الوسطية مجددًا ليس بوصفها تكتيكًا سياسيًّا هذه المرة، بل بوصفها فلسفة اجتماعية ذات منظور تاريخي[15]. ولعل أبرز من يمثل هذا الاتجاه أنطوني جيدنز الذي نظّر للوسطية أو الطريق الثالث بوصفها صيغة لإعلان البراءة من التطرف أو للتعبير عن يأس من المواقف الحادة والقاطعة توخيًا للاعتدال[16].

أما الوسطية الإسلامية، فينفي محمد عمارة أن تكون شبيهة بوسطية أرسطو «لأن الوسطية الأرسطية .. هي في العرف الأرسطي أشبه ما تكون في توسطها بالنقطة الرياضية التي تفصلها عن القطبين - الرذيلتين - مسافة متساوية، تضمن لها التوسط والوسطية. إنها نقطة رياضية وموقف ساكن وشيء آخر لا علاقة له

بالقطبين اللذين يتوسطهما، وليست هكذا الوسطية في منهج الإسلام، إنها في التصور الإسلامي موقف ثالث حقًا .. وموقف جديد حقًا»[17]. وفي الواقع أن الطريق الثالث أو الوسطية عند جيدنز هي كذلك إطار للتفكير وإحداث فلسفة سياسية تتجاوب مع التغيرات الكبرى التي تغير العالم.

والمتتبع للكتابات حول الوسطية الإسلامية يلحظ بوضوح إلحاحها على أنها طريق ثالثة بين جملة ثنائيات: الدين والدنيا، الروح والجسد، الدين والدولة، الذات والموضوع، المقاصد والوسائل، الثابت والمتغير، العقل والنقل، الاجتهاد والتقليد، الأصالة والمعاصرة، إلى آخر تلك الثنائيات الكثيرة التي ترد في كلام الشيخ القرضاوي وعمارة وغيرهما.

وفي أحيان كثيرة يبدو لي أن تلك الوسطية لا تكاد تغادر المعنى اللغوي البسيط الذي هو وسط بين طرفين، ومن ثم فهي تلح على فكرة الثنائيات تلك، وتقع في أسرها، بل تزعم أن الوسطية تحل كل معضلات تلك الثنائيات التي أعيت الفلاسفة والعلماء السابقين عبر القرون.

لكن يحسن قبل ذلك أن نعود إلى المفهوم القرآني للوسطية، فقد جاءت الوسطية وصفًا للأمة المسلمة مرة واحدة فقط في القرآن، في قوله -تعالى-: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطًا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدًا﴾ وسبقها وأعقبها الحديث عن التوجه إلى القبلة - الكعبة المشرفة، ﴿سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها ...﴾ وأعقبها ﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ...﴾ البقرة 142-143.

وقد جعل عبد الحميد الفراهي الآيات (1-152) من سورة البقرة لإثبات البعثة المحمدية وذكر براهينها، وتخلله إثبات النبوات عمومًا، وجملة الكلام في تلك الآيات أنه -تعالى- أعطانا عهدًا وكتابًا فيه هدى وفلاح، وأنه عام لجميع الناس حسب سنته، وأن بني إسرائيل نقضوا عهده فسلبوا هذا العهد، وأنه -تعالى- أنجز ما وعد إبراهيم

من أنه يبارك جميع الأمم بنسل إسماعيل، فبعث الله به نبيًّا يبارك الأمم كافة. وكذلك اجتبى أمة جديدة لاتباع هذا النبي، أمة وسطًا شهداء لله على الناس أجمعين، فألزم الحجة على الناس عمومًا وعلى أهل الكتاب خصوصًا. والآيات (124-151) خطاب للمؤمنين مع تعريض ببني إسرائيل في إثبات هذا العهد الجديد بناء على العهد القديم بإبراهيم عليه السلام وعلى البيت العتيق، وأن أصل هذا العهد الصلاة والذكر ونفي الأنداد وتطهير البيت، فحجتهم أن لا دين إلا دين اليهود والنصارى داحضة، وأن أمة قد خلت بما كسبت، وبعثتم خلائف فلكم ما تكسبون. وأنكم أمة وسط وكذلك قبلتكم، وأنكم على صراط مستقيم[18].

فالسياق كما هو واضح سياق إثبات البعثة، وأن الاقتران بين الأمة الوسط وبين الاتجاه إلى القبلة في مكة، له صلة بالعهد الذي عهد الله به إلى إبراهيم الذي بنى الكعبة القبلة التي استأنف التوجه إليها محمد صلى الله عليه وسلم، وأمته التي جاءت لتحمل العهد وتحيي ذلك التوجه التوحيدي إلى بيت الله الحرام. فكانت أمة وسطًا بالنسبة للأمم السابقة من اليهود والنصارى.

وما يدعم هذا التفسير أيضًا ما جاء في السنة النبوية عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يُدْعَى نوح يوم القيامة فيقول: لبيك وسعديك يا رب. فيقول: هل بلغت؟ فيقول: نعم. فيقال لأمته: هل بلغكم؟ فيقولون: ما أتانا من نذير. فيقول: من يشهد لك؟ فيقول: محمد وأمته، فيشهدون أنه قد بلغ. ويكون الرسول عليكم شهيدًا، فذلك قوله -جل ذكره-: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطًا﴾»[19]. والوسطية هنا ليست وسطًا بين طرفين، أو بين ثنائية، بل هي الخيرية فقد قال الطبري: الوسط في كلام العرب الخيار، ولهذا توارد المفسرون على القول: (أمة وسطًا)، أي خيارًا عدولاً. ولهذا فإن آية الوسط ذات صلة بآية ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾ آل عمران 110.

وقد أشار المرزوقي إلى مسألة مهمة في هذا السياق، فقال: «إن مفهوم الوسطية القرآني أسيء فهمه، فمادة (و س ط)، لم ترد في القرآن إلا في خمس آيات لا غير،

وكلها تتعلق بالتوسط الوجودي، أعني التوسط الذي يصف حالة موجودة خبريًّا ولا يتكلم في التوسط القيمي الذي يكلف بتحقيق الوسط، فهو فيها جميعًا خبري ووجودي وليس إنشائيًّا وقيميًّا ... فالوسطية حال وجودية يتصف بها المسلمون»[20].

وعلى هذا التحقيق فلا نجد معنى لإقحام تلك التوجهات على النص القرآني أو بذل الجهد لاستخراج أدلة للوسطية من القرآن والسنة النبوية[21] لتؤول في نهاية المطاف إلى توجه سلفي أو إخواني أو توفيقي. ولا أزال أستريب في أمر يقال: إنه روح الإسلام ومن خصائصه الكبرى ويحتاج إلى جلب الأدلة عليه وإثباته بهذه الطريقة، أو يقع الاختلاف فيه هذا الاختلاف الواسع، ليصل مع بعضهم إلى القول: «إن العلمانية المعتدلة تلتقي مع الوسطية في كفالة حرية الأديان وكفالة حقوق المواطنة للكافة والتناوب السلمي على السلطة عبر انتخابات حرة»[22]. ولنجد أن الوسطية تلك تتيح لنا منهجًا للتعامل مع العولمة ومسائل الحكم، والتراث والإصلاح الاقتصادي والسياسي والإرهاب والعلمانية، وهي كلها قضايا معضلة في الفكر العربي والإسلامي على السواء، فضلاً عن الفكر الغربي نفسه، ثم يأتي الفكر المنعوت بالوسطية ليزعم أن لديه المنهج الذي يؤهله لحل تلك المعضلات والتعامل معها جميعًا، وذلك المنهج هو روح الإسلام وإحدى خصائصه الكبرى!. في الوقت الذي نجد أن الفقه الإسلامي نفسه يكتنفه الكثير من المشكلات والقصور في معالجة تلك المسائل التي تقول: إن الوسطية تلتقي فيها مع العلمانية المعتدلة.

ثم إننا حين نقول: إن الوسطية هي بتلك المنزلة من الإسلام فأين تقع المذاهب الإسلامية التي هي نتاج جدل وتفاعل المسلمين مع النص الديني؟ المذاهب الفقهية والعقدية على السواء. فهل تقع داخل الوسطية الإسلامية التي هي روح الإسلام أم خارجه؟ وإذا وصفت جميعًا بالوسطية من أشعرية وسلفية وماتريدية ومعتزلة إلى غير ذلك، فأي معنى للوسطية بين هذه المختلفات التي تصل إلى حد التناقض في بعض الأحيان؟ ومن يملك مشروعية احتكار ذلك النعت وسلبه للآخرين؟

الشيخ القرضاوي يعلن انتماءه إلى تيار حسن البنا ومدرسته (الإخوان) ويقول: «هو التيار الذي أسميه تيار الوسطية الإسلامية»[23]، بل إن «نهر الوسطية» - كما سماه بعضهم - يشمل كل من أضاف إليه قليلاً أو كثيرًا، حتى إنه ليشمل محمد عبده وسيد قطب وجماعة الدعوة والتبليغ والحركة السلفية وجماعة الجهاد وحزب التحرير[24]!. بالرغم من أننا لو جئنا نطبق معالم ذلك النهج الوسطي على تلك الجماعات والشخصيات سنجد أنها لا تتفق معها وإن اتفقت في بعضها.

معضلة هي تحديد معنى واضح ومحدد للوسطية، والمشكلات التي تَعْتَوِرُ تصنيف الوسطيين وغير الوسطيين -مع ما في ذلك التصنيف نفسه من مشكلات- دفعت إلى القول: بأن الوسطية «مسألة نسبية؛ فالسلوك الوسطي في بلد مثل المغرب لا بد أن يختلف عنه في بلد تحت الاحتلال مثل فلسطين أو العراق»[25]. بل إن آخر يتجاوز به النسبية إلى القول: بأن «الاعتدال نفسه ليس لوناً واحداً، فالاعتدال عبارة عن إطار واسع قد يشمل أطيافًا وأطرافًا مختلفة، ولكنها كلها معتدلة، فعلى سبيل المثال المذاهب الفقهية الأربعة كلها تعتبر مذاهب وسط ومذاهب اعتدال، ومع ذلك بينها اختلاف حتى في طريقة الاستنباط والأصول الفقهية فضلاً عن النتائج والآراء التي وصلوا إليها»[26].

وهكذا توزعت الوسطية بين الإخوانية، والسلفية المذهبية، والنسبية التقديرية، والشمولية التي تشمل المذاهب الفقهية الأربعة بكل ما فيها من أقوال. وهي إلى ذلك، روح الإسلام وإحدى خصائصه الكبرى!.

بل أكثر من ذلك، الوسطية ترتقي لتصبح نهجًا معرفيًّا لدى عمارة، «فبهذه الوسطية الجامعة لم تعرف الفكرية الإسلامية عندما التزمت بها ذلك التناقض الذي لم يجد له حَلاً بَين الروح والجسد .. الدنيا والآخرة .. الدين والدولة .. الذات والموضوع .. الفرد والمجموع .. الفكر والواقع .. المادية والمثالية .. المقاصد والوسائل .. الثابت والمتغير .. القديم والجديد .. العقل والنقل .. الحق والقوة .. الاجتهاد والتقليد .. الدين والعلم .. إلى آخر تلك الثنائيات»[27].

هذه الخطابية الشديدة، تقفز فوق حقائق التاريخ والمعرفة، فتزعم أنها حلت كل مشكلات المعرفة، وتعالت على كل خلافات التاريخ، بمنهج الوسطية الذي قدم الحلول السحرية لتلك الثنائيات التي لا يزال الفكر المعاصر يقدم المقاربات العديدة لمحاولة – أقول محاولة – حلها، سواء في المجال الديني – وتحديدًا الإسلامي المنقسم إلى تيارات عديدة لكل منها مقاربته، ومنها التجديدي الذي له إسهامات بارزة في هذا المجال – أم في المجال الفكري العام.

فعلى سبيل المثال قدم سام هاريس Sam Harris [28] نقدًا لاذعًا للاعتدال، معتبرًا أن المعتدلين في الدين سيكونون السبب الرئيس في تعريض البشرية إلى السقوط في الهاوية، دون أن يؤيد التطرف. فالاعتدال القائل باحترام كل طرف لمعتقدات الطرف الآخر مع أنه على يقين من خطئها يعدّ نفاقًا، فكيف إذا كان يعتقد أيضًا بأن هذا الآخر سيكون مصيره الجحيم؟!

وبقطع النظر عن موقف هاريس الذي ينطلق من موقف لا ديني، فإن جداله يحيل إلى مسألة فلسفية وجيهة، تم طرحها تاريخيًّا ضمن جداليات العقل والنقل، وهي أن الاعتدال يلجأ إلى إعادة تفسير النصوص الدينية لكي تتماشى مع العقل وتواكب التطور العلمي والثقافي، وفي سبيل إعادة التفسير تلك أو انتقاء بعض النصوص والسكوت عن بعضها الآخر، تُرتكب خيانات بحق النصوص والعقل معًا، وهذا ربما يدفع إلى نحو ما يسمى بـ«الأصولية» التي تنهض دومًا لحماية طهورية النص ونقائه.

وقد علق المرزوقي على كلام عمارة بالقول: «إن عدم التمايز في المواقف التي أشار إليها الأستاذ يعني حتمًا عدم إدراك الفروق بين الأشياء وثم عدم التفكير أصلاً. هذا فضلاً عن كون أمة غارقة في أدنى مشكلات حياتها اليومية كيف يمكن أن تزعم أن فكرها قد استطاع حل كل هذه المعضلات الوجودية والمعرفية التي عجز دونها الفكر البشري في الحضارات الأخرى؟»[29].

وكما أن الوسطية في المجال الديني تشتمل على تبسيط شديد، فإنها في المجال المعرفي أشد تبسيطًا، تبدأ من عدم القدرة على الزعم بوجود تصور ثابت للوسطية،

وأنها ليست حلاً لتلك الثنائيات، ولا يمكن لها أن تكون كذلك على المستوى النظري الفلسفي، الذي ينزع إلى طلب الغايات دون الحلول الوسط أو التوفيقية التي يمكن للعمل أن يقبلها، وعدم التفريق بين الذريعية الواجبة في العمل، وطلب الغايات في النظر، اعتبره المرزوقي السبب الرئيس في موت كل إبداع في حضارتنا حتى إن القرنين الأخيرين لم ينبغ فيهما عالم أو فيلسوف واحد أبدع ما يمكن أن يعد توسيعًا لمجال معرفي أو لأفق خلقي في المسيرة البشرية.

وحين نقول: إن الوسطية تجمع بين صريح المعقول وصحيح المنقول، نفترض أنّنا نملك صريح المعقول وصحيح المنقول، وأن المهمة تنحصر في مجرد الجمع بينهما، فإذا تجاوزنا ذلك كله، إلى العلم /المعيار الذي يمكّننا من ذلك الجمع، غير الاعتباطي أو التوفيقي أو حتى التلفيقي، فسيكون ذلك العلم متعاليًا على الطرفين، الصحيح والصريح، ومن ثم فهذا المتعالي لا يقبل الوسطية والتوسط؛ لأنه علم معياري.

أما قول «عمارة» حول مفارقة الوسطية الإسلامية لوسطية أرسطو، فإن التدقيق لا يظهر فرقًا بين الموقفين، وانحصار الوسطية بكونها حلاً يتم تقديمه أمام تلك الثنائيات التي لا نهاية لها، هو خضوع لمنطق القول الأرسطي في تعريف الفضائل، والتي يكتفي فيها بالجمع بين رذيلتين، من خلال ارتكاب قليل من الإفراط وقليل من التفريط. والوسطية الإسلامية تتغافل عن أن الدخول في منطق الجمع بين الثنائيات تلك بأي شكل كان، يعني دخولاً في جدل جديد يتم فيه النقاش حول ذلك القدر الذي تم الجمع بينه من الطرفين، أو ذلك الشكل من الجمع، أو البحث في أي المجموعين تم إخضاعه للآخر؟ أو ما الذي تم قسره ليدخل في الآخر؟ أو هل تم فعلاً الجمع مع بقاء جوهر الطرفين دون تحوير أم تم تحوير الطرفين عينهما ليمكن الجمع من خلال طرف ثالث جديد مفارق للطرفين وإن كان فيه شبه بهما؟ فهل فعلاً الوسطية على هذا تشكل حلاًّ؟

إن الدخول في منطق الثنائيات نفسه، دخول في منطق تبسيطي ذي منحى توفيقي، أليق بالمنطق الدعوي والسياسي، وليس مسلكًا معرفيًّا، فالفعل المعرفي يحدد هدفه بالبحث عن موطن الإشكال الرئيس ويفحصه ليحاول معالجته والإجابة

عليه، وليس يحاول الجمع بين طرفيه. من هنا فالوسطية تتجاهل موطن الإشكال في تلك الثنائيات، وتتوهم أنها يمكنها حله بمنطق الجمع الأرسطي. فتتحول إلى فعل أيديولوجي دفاعي في وجه التحديات أو لمواكبة المتغيرات. وفي سياق دعم فعلها الأيديولوجي تلجأ إلى القرآن لتفسير الوسطية بأنها جمع بين الثنائيتين: إفراط وتفريط بالتعبير الأرسطي، أو التوسط والاعتدال بين ثنائية اليهودية والمسيحية الديانتين السابقتين على الإسلام. في حين أن السياق القرآني كما شرحناه سابقًا يقع خارج منطق الثنائيات تلك، ويقدم الرسالة المحمدية (الإسلام) على أنها رسالة معيارية – وليست توسطية – يقاس إليها كل انحراف وقع في الديانات السابقة، وهي رسالة مهيمنة على ما سبقها.

اقتصرت هنا في هذا المقال على مناقشة منطق الوسطية دون الدخول في معالجاتها وأطروحاتها لحل تلك الثنائيات، الحل الذي تعزوه غالبًا إلى الإسلام جملة وتفصيلاً!، بالرغم من أن الدخول في حلولها الوسطية لتلك الثنائيات ومقارنتها مع أطروحات غيرها سيكشف ليس فقط عن تنوع، بل عن تناقضات هي موجودة داخل الفكر الإسلامي، لكن تثور المشكلات حينما يتم نسبة هذا فقط أو ذاك فقط إلى الإسلام، فتمارس إقصاءً لما عداها، مع أنه ينبغي التصوّن في المسائل والتصورات التي تُعْزَى إلى الإسلام – بأل التعريف – من قبل كل الأطراف، لتبقى مساحة واضحة وبارزة للاجتهادات البشرية في فهم النصوص الدينية.

وبالرغم من أنه ثمة ثنائيات كثيرة ادّعت الوسطية الجمع بينها، يكتنفها الكثير من المعضلات، فحسبنا أن نشير هنا إلى ثنائية الأصالة والمعاصرة، أو السلفية والتجديد التي تجمع الوسطيةُ بينها على الرغم مما بين السلفية والتجديد من تباين شديد، يجعل من الوسطية فيهما تبسيطًا لهما، فالمدقق في الخطاب الإسلامي وتنويعاته، من اتجاهات إصلاحية وسلفية وتجديدية وغيرها، ورؤية كل منها للزمن والتاريخ، يدرك أن الوسطية تستبطن وعيًا سلفيًّا للتاريخ، وتتصالح – ظاهريًّا – مع العصر، وتؤجل كل الأسئلة بدلاً من أن تحلها. فالوعي السلفي بالزمن يتشكل على صيغة لحظة نورانية طاهرة ظهرت في عتمة التاريخ بعد أن كان كالحًا، لكن هذا النور

التقوي (من التقوى) الذي أضاء التاريخ، لم يلبث لدى السلفية أن تحول إلى لحظة معرفية شاملة كل الكمال، ومن ثم فإن الزمن يسير نحو التناقص، والتاريخ - باستمرار - متقدم نحو الأسوأ، بحيث يجعل كل الفهوم والتصورات المعرفية موجودة هناك في تلك اللحظة النورانية، وعليه يكون مرجع كل المعرفة هناك عند لحظة الاكتمال[30]. وأحد تجليات هذا الاكتمال هو تلك الإحالة المستمرة في الخطاب الوسطي إلى أن كل ما قاله الغرب موجود لدينا منذ زمن، من نتاج تلك اللحظة النورانية المكتملة[31].

تلك الإحالة لم تكن إحالات قولية مجردة، بل نشأ في ظل ما سمي بالصحوة الإسلامية نتاج كبير من كتابات غاية في السطحية تحمل عناوين حداثية ومحتويات سلفية رخوة، من مثل: علم الاجتماع الإسلامي، وعلم النفس الإسلامي، ... فضلاً عن تلك اللغة السطحية التي استعارت العديد من المصطلحات الغربية، وقامت بأسلمتها بشكل مبتذل، على نحو ما أشرت إليه في مقدمة هذا المقال. ولا يخرج عن هذا تلك الكتب التي كتبت لاستجلاب الأدلة من القرآن والسنة والتاريخ الإسلامي «لتأصيل» علوم غربية إسلامياً من مثل تلك الكتب عن حماية البيئة في الإسلام.

بل إن المرزوقي يرى الرأي نفسه فيما يخص علم الكلام، فيقول: «إن الصحوة فرخت علم كلام سطحيا أقل عمقًا وعلمًا من علم الكلام الوسيط، فضلاً عن كونه لا يسهم لا في العلم والفلسفة، ولا في العمل والدين، بل هو مجرد أيديولوجيا دفاعية تتغنى بأمجاد الماضي وتقتل الحاضر والمستقبل»[32].

وفي الواقع إن الصحوة الإسلامية تلك، على الرغم مما أنتجته على مستوى الشعائر والتدين السلوكي - فإنها لم تنتج مدارس فكرية وعلمية، بل فرّخت كتبًا وأفكارًا وتصورات سطحية لا يمكن لها أن تشكل وزنًا في ميزان المعرفة المعاصرة، فتلك الأسلمة التي بدأت بمحاولات «تأصيل» إسلامية وبإثبات بأن ما لدى الغرب لدينا قديمًا، انتهت مع أمثال الإعجاز العلمي والطب النبوي والطب الإسلامي إلى مفاصلة مع علوم الغرب في هذا الميدان مفاصلة حادة في بعض الأحيان!.

إذن هل بات من الضروري أن نعيد النظر في مفهوم الوسطية وفي مجال تحققها، وكيفياته، وشروط استعمالها لتحقيق مدلولها السوي بعيدًا عن تلك التفسيرات السطحية، والاستعمالات الأيديولوجية؟.

* * *

1 - رواه البخاري عن أبي سعيد الخدري، انظره في : الصحيح، كتاب التفسير، حديث رقم 4487.

2 - روبرت ساتلوف، السياسة الأمريكية تجاه الظاهرة الإسلامية، مراجعة نظرية وتطبيقية، معهد الشرق الأدنى للدراسات، 2000م.

3 - عنوان مقال لدانيال بايبس في صحيفة نيويورك صن، في نوفمبر 2004م، منشور على: http://ar.danielpipes.org/article/2246

4 - جون اسبوزيتو، الإسلام السياسي والسياسة الخارجية الأمريكية، بحث ضمن: أحمد يوسف (إعداد)، مستقبل الإسلام السياسي: وجهات نظر أمريكية، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 2001م.

5 - وهي معايير ذكرها محمد محفوظ في حوار معه حول الحركات الإسلامية وانشغالات اللحظة الراهنة، منشور على موقع: www.balagh.com/islam/0c1eefr8.htm

6 - أنور أبو طه، محنة الوسطية الإخوانية في مستقبل العمل السياسي، صحيفة الحياة اللندنية، 22-03-2006م.

7 - راشد الغنوشي، الوسطية في الفكر السياسي للقرضاوي، ضمن كتاب: يوسف القرضاوي: كلمات في تكريمه وبحوث في فكره وفقهه، الدوحة، 2003م، ص330.

8 - يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1985م.

9 - فهمي هويدي، يسألونك عن الوسطية، صحيفة الشرق الأوسط، 8 يونيو 2005م.

10- ناصر بن عبد الكريم العقل، الوسطية والاعتدال في القرآن والسنة، مقال ضمن ندوة (أثر القرآن الكريم في تحقيق الوسطية ودفع الغلو)، منشور على موقع: www.al-islam.com وهو ذاته ما قام به وليد الرشودي عبر قناة المجد الفضائية حين وضع الوسطية في السلفية وضرب لها الأمثال العقدية في الصفات ليصل إلى أن الوسط هو أخص خصائص المعتقد السلفي في الأسماء والصفات!.

11- كما جاء في برنامج العمل العشري لمنظمة المؤتمر الإسلامي، انظر نصه في: صحيفة الحياة اللندنية، 07-12-2005م.

12- تلك بعض محاور مؤتمر «الوسطية .. منهج حياة» الذي انعقد في الكويت برعاية وزارة الأوقاف الكويتية بالتعاون مع الهيئة الخيرية الإسلامية بالسعودية، 21-2005/05/23م.

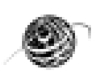
13- أكمل الدين إحسان أوغلو، الوسطية المستنيرة في الإسلام، مقال منشور على موقع: www.islam-online.net/arabic/arts/2005/03/article07.shtml

14- ليون تروتسكي، الوسطية والأممية الرابعة، ضمن كتابات تروتسكي، بإشراف بيار بروبه، باريس: معهد ليون تروتسكي، 1978م، 239/3. نقلاً عن: www.marxists.org .

15- انظر: فالح عبد الجبار، العراق وسواه من أوضاع مشابهة: الوسطية الضائعة منذ نصف قرن، صحيفة الحياة اللندنية، 02-10-2006م.

16- أنطوني جيدنز، بعيدًا عن اليسار واليمين، ترجمة شوقي جلال، الكويت: عالم المعرفة، عدد 286، أكتوبر 2002م.

17- محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، القاهرة، دار الشروق، ط1، 1991م، ص77.
18- عبد الحميد الفراهي، تفسير نظام القرآن وتأويل الفرقان بالفرقان، (سورة البقرة)، الهند، الدائرة الحميدية، ط1، 2000م، ص270-274.
19- رواه البخاري، الصحيح، كتاب الأنبياء، حديث رقم 4487، وكذلك رواه الترمذي، برقم 3140، وابن ماجه برقم 4284 وغيرهم.
20- أبو يعرب المرزوقي، تعليق على بحث الأستاذ محمد عمارة، مقال في وسطية العقلانية الإسلامية، منشور على: www.almultaka.net وأشار إلى مقومات لوسطية الأمة الإسلامية هي موضع نقاش بالنظر إلى السياق القرآني.
21- انظر مثلاً: محمد بن عمر بازمول، أدلة الوسطية في القرآن والسنة، ندوة «أثر القرآن الكريم في تحقيق الوسطية ودفع الغلو» 3-1424/8/11هـ، منشور على www.al-islam.com .
22- الصادق المهدي، يسألونك عن الوسطية، صحيفة الشرق الأوسط، 2 مايو 2006م.
23- يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي، القاهرة، دار الصحوة، ط1، 1988م، ص41.
24- هاني الطايع، الشيخ يوسف القرضاوي ومنهج الوسطية، ضمن كتاب: يوسف القرضاوي السابق ذكره، ص 908.
25- فهمي هويدي، يسألونك عن الوسطية، صحيفة الشرق الأوسط، 8 يونيو 2005م.
26- سلمان العودة، حوار معه في صحيفة المدينة، الإثنين 1427/4/10هـ.
27- محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، مرجع سابق، ص80.
28- نهاية الإيمان: الدين والإرهاب ومستقبل العقل.
Sam Harris, The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason
29- المرزوقي، في تعليقه على عمارة، المشار إليه سابقًا، هامش رقم 5 من مقال المرزوقي.
30- انظر دراسة مهمة عن مفهوم الزمن في الخطاب الإسلامي: عبد الرحمن الحاج، التجديد الإسلامي وخطاب ما بعد الهوية، ضمن كتاب: الإسلام في عالم متغير: سياسات الإصلاح الإسلامي بعد 11 سبتمبر، (كتاب الملتقى الفكري للإبداع)، دمشق، دار الفكر، ط1، 2005م.
31- النصوص حول هذا كثيرة في كتب الوسطيين، لكن مما له دلالة هنا قول أوغلو في مقاله المشار إليه سابقًا «الوسطية المستنيرة في الإسلام»: «كلنا يعلم أن ما أدركه الغرب أخيرًا من فتوحات في ميادين التقدم والقيم والعلوم الإنسانية هو امتداد لإسهامات الحضارة الإسلامية، ولا يوجد خلاف للمسلمين مع كثير من القيم العالمية السامية الرائجة اليوم، أو مع مقتضيات القانون الإنساني الدولي، بل يمكننا القول بكل فخر: إن هذه القيم امتداد لقيمنا».
32- المرزوقي، في مقاله السابق.





الكرسي البابوي بين عصرين : قراءة في مسيرة يوحنا بولس الثاني

احميدة النيفر ◆

هل استعاد المؤمن ظله؟

حين تهاوى الحبر الأعظم يوحنا بولس الثاني في مايو 1981م مصابا برصاص «محمد علي آغشا»، القاتل المحترف، سمع بعضهم البابا يهمس: «لماذا أنا ؟ لماذا أنا ؟ ».

هذه الكلمات القليلة، في تلك اللحظات، تساعد المتأملَ اليوم على فهم جانب أساس من مسيرة رجل مؤمن برسالة ديانة كبرى طالما امتُحِنت عبر العصور.

«لماذا أنا؟»: استفهام إنكاري أطلقه قائله وكأنه لم يدُرْ بخلده أن يكون، وهو الداعي إلى السلام والمحبة، مستهدَفًا بالقتل شأن رجال آخرين بيدهم قهر النفوذ وسطوة السلطان الزمني.

السؤال الذي يبدو لنا موضوعيا، من زاوية المتابع المسلم، حين نريد تقويم جانب من مسيرة الرجل الذي أشرف على حظوظ المسيحية الكاثوليكية لأكثر من ربع قرن هو : كيف يمكن أن نقبل أن تحقق الكنيسة هذه الحركية في شتى أنحاء العالم وبخاصة صوب المعسكر الشيوعي، ثم يكون زعيمها خالي الذهن من أية تداعيات سياسية دولية يمكن أن تلحقه؟

◆ باحث وأكاديمي من تونس .

هذا الجانب الأول حريّ بالبحث لأن غالب المهتمين بالشأن العام من المسلمين ما زالوا يشكّكون في نجاعة التمايز بين الديني والسياسي بل في إمكانيته ؛ كما أنهم ما زالوا ينظرون إلى العلاقة مع الطرف المسيحي الأوروبي بعين الريب الشديد.

ما نريد أن نعالجه بمناسبة وفاة يوحنا بولس الثاني هو هذا السؤال المثنّى الذي يؤرق الفكرالإسلامي والذي لا مفرّ من الإجابة عنه إن أردنا تـجاوز أزمة تعصف بالنخب المسلمة منذ ما يزيد على قرنين.

السؤال المزدوج هو من جهة: إلى أي حد يمكن الفصل فعلا بين الديني والزمني؟ و من جهة ثانية هل تمكّنت الكنيسة الكاثوليكية حقيقة من بلوغ هذا الفصل والحال أن حضورها المباشر وغير المباشر في المجالات العامة لا يكاد يخفى؟

إذا باشرنا مسيرة الحبر الأعظم من هذا المدخل فإننا نعتبر أن ما قاله البابا في استفهامه الإنكاري يصوّبدقة وصدق ما انتهى إليه الوعي الكاثوليكي في خصوص وظيفة الدين المسيحي في عالم الحداثة.

ما استقر عليه الفكر المسيحي في صياغته الكاثوليكية هو أن رسالة الدين هي خلاص الإنسان وتدبير معنى الحياة، أما العلاقة بالشؤون العامة للمدينة وما يتصل بالفعل في الزمن فإن له نظاما وحركة خاصين ينبغي ألاّ يتولاهما رجال الدين. مثل هذه الرؤية تحققت بصعوبة وواكبت تطوّرا للأوضاع الاجتماعية والفكرية في الغرب الأوروبي بما حَالَ نهائيا دون العود إلى ما كانت عليه الأوضاع في القرون الوسطى. لقد انتهى الفكر المسيحي في الغرب الأوروبي إلى أن الحراك الديني عندما يصبح فعلا في الزمن فإنه يخرّب الدين ولا يفيد السياسة.

هذا ما بلغته سيرورة الأوضاع منذ حركة الإصلاح الديني في الغرب، وهي سيرورة اعتمدت تأصيلا عقديا وفكريا للخصوصية المسيحية معطية لكلمة السيد المسيح بُعْدًا معاصرا ينبغي التنبّه إليه ؛ لقد قال عليه السلام : «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» ، ما تمثّله الفكر المسيحي في الغرب الحديث من هذه المقولة هو أنه ينبغي ألاّ يقدَّس الفعل الزمني السياسي. بذلك كان المؤمن مدعوّا إلى ألاّ يقدّس ما لا

يُقَدَّس من الفعل في الزمن، وإلاّ آل الأمر إلى تقويض ذاتية الدين ورسالته من ناحية وإفساد ما يصنعه القائمون على الشأن العام بما يُستعار لهم من مسوغات دينية تُخفي أزماتهم وسوء اختياراتهم من ناحية ثانية.

حين نعود إلى مسيرة البابا الراحل وخاصة إلى تكوينه المعرفي - الأخلاقي والروحي نكتشف أمرا لافتا للنظر يؤكد ما سلف. إنه ذلك الوثوق من رسالة الدين المسيحي رغم استتباب الحداثة الأوروبية ورغم ما يبدو من صلف العقل المنتصر خاصة في الصياغة الإلحادية الشيوعية. هو وثوق ناتج عن استيعاب للفلسفة الغربية عامة وتمثّل بالخصوص لنقدها للفكر المسيحي طيلة العصور السابقة. ما يلمسه الباحث في عدد من مقاطع خطب البابا وفي أجزاء من تراثه المكتوب ويدركه أيضا في التكوين المعرفي اللاهوتي لعدد من رموز الكنيسة المسيحية يثبت أن الموضوع ليس مجرد مراوغة وتزويق لفظي. إنه رهان فعلي بدا واضحا مع البابا يوحنا XXIII ثم تحمّـلَه بولس VI وبعده البابا الراحل بدرجة أقل. إنه الاختيار الذي يعتبر أن الإصلاح الديني والأنوار والحداثة وإن غيّرت جذريا من وعي الإنسان الغربي خاصة وإدراكه لنفسه وللعالم – فإن هذا لا يعني ضرورة استنفاذ الدين لأغراضه. لذلك فما تحقق من اصطدام الكثيرين بالسلطة الكنسية الأوروبية باعتماد معارف علمية موثّـقة ومناهج فكرية جديدة أمر يحتاج إلى إعادة نظر تتطلب مراجعات عميقة ومريرة. مثل هذا التوجه قام به وما يزال رجال دين يريدون أن يستعيدوا ظلهم في أرض المعرفة والعلم لكن دون أن يعني ذلك القبول باستئصال للدين ولإيمان المؤمنين.

أكثر من ذلك، لقد انتهت بعض تلك المراجعات إلى اعتبار أن المفكرين الملحدين مثل «فورباخ» و «فرويد» و«ماركس» و«نيتشة» و«سارتر» قد أدَّوا ،على غير قصد منهم، خدمة كبرى للإيمان الديني لأنهم بنقدهم الصارم زعزعوا الدواعي الإيمانية المتهافتة و كنسوا الأرض من جميع التُرَّهَاتِ المزيّفة. لقد مهّدوا السبيل لفكر ديني جديد ومعاصر متناغم مع الكشوف العلمية من ناحية ومؤكد على ضرورة التوصّل إلى دواع صحيحة للإيمان وتوطيدها والتعبير عنها بوجه أوضح.

هذا جانب مما اعتمده البابا الراحل في انفتاحه على عالم متطوّر معقَّد ومأزوم. كانت رحلاته في مختلف الأصقاع تعني أوّلا قبول تحدي المشاكل الماثلة في كل قطر يتجه إليه، إضافة إلى ذلك فهي تعني ضمنيا نقدا للذات ولأخطاء الكنيسة العديدة التي لا مفر من الإقرار بها ومواجهتها بما تحتاجه من خُلُق التواضع وصرامة الوعي.

تلك هي المفارقة الكبرى التي أتاحت للبابا الراحل مصداقية فاجأت صنّاع القرار وأصحاب الفكر و النفوذ في أوروبا أولا والعالم بعد ذلك. إنها مفارقة من يكتشف نقاط ضعفه فيواجهها مريدا أن يحوّلها إلى مرتكزات قوّة. مثل هذا الاختيار لم يصنعه البابا، فالمؤكد أن الكنيسة الكاثوليكية من قبله بدأت حركة غير عادية منذ المجمع الفاتيكاني الثاني في أكتوبر 1962م. كانت حركة أقرب إلى الثورة لأنها اعترفت بالمفارقة الكاثوليكية وقرّرت مواجهتَها بكلمة هي مشروع كامل : التحيين. إنها الــ Aggiornamento أو المواكبة التي تعني أننا إذا أردنا أن نحتفظ بمكانتنا في العالم فلا مناص من الاستماع إلى هموم العالم وهواجسه ولن يتحقق ذلك إلا إذا نزّلنا المعتقدات الكاثوليكية في هذا العصر.

ما أراده البابا الراحل إضافة إلى ذلك، بل قبل ذلك، هو أن يكون أبًا يحنو على إنسانية تعاني من أدواء ضياع المعنى و بؤس الحياة. أدرك البابا وهو القادم من بولونيا الأسيرة أن الشعوب محتاجة إلى قيم ومعان كادت تندثر. من ثم جاء تركيزه على أمرين اعتبرهما الرافعتين الأساسيتين للإيمان وللحياة الروحية : النظام الأخلاقي و حماية مؤسسة الأسرة التي تراجعت أهميتها وانهارت منها مكانة الأب في زحمة تحولات جارفة. بذلك انطلق منذ تنصيبه في سنة 1978م مبتدِئاً بالعبارة المأثورة «لا تخافوا» التي أراد بها مواجهة نظام شيوعي – ستاليني قمع موطنه البولوني ثم أراد بها بدرجة ثانية عودةً للروح في أوروبا المهدَّدة في إنسانيتها وقيم التضامن والمحبة التي تحقق هويتها.

بهذه الأبوّة الحادبة المشفقة وبتواصل مع حركة إصلاح عقدية ومؤسسيّة مضت سنوات البابا يوحنا بولس الثاني سعيا في أن يبقى حافزا قيميا وروحيا في عالم قلق حائر.

هكذا تبدو للمتابع مسيرة الحبرالأعظم، لم يتجاوز فيها حدود التمايز بين الديني والسياسي رغم ما يمكن أن تذهب إليه بعض التحليلات التي تعتبره الرجل الأخطر دينيا وسياسيا في نهايات القرن العشرين. ما نعتقده أن الرجل استعاد جانبا من الحضور الكاثوليكي ضمن الحدود التي رسمتها الحداثة في علاقتها بالمقدّس. لم يتخطَ تلك الحدود وما كان له أن يفعل خاصة وأن بعضا من أسلافه الذين عايشوا الحرب العالمية الثانية قد أثاروا شكوكا في مصداقية علاقة الكنيسة بالصراعات السياسية الأوروبية. فارق يوحنا بولس الثاني الدنيا بعد أن انتهت الحرب العالمية الثالثة - الحرب الباردة - وفي رصيده إسهامٌ إيجابيٌّ في تحرير موطنه البولوني باسم مرجعية روحية وأوروبية بامتياز. ذلك هو الإسهام الكبير للحبر الراحل الذي لم يعتبر أن المشكلة تكمن في الفصل بين الديني والزمني بل في حرص مفكرين أوروبيين وحركات إيديولوجية على تجاوز الديني نهائيا بحرمان الإنسان من أية مرجعية متعالية.

الكنيسة بين الأبوّة والعالمية

كانت الحشود الهائلة التي جاءت إلى روما لتوديع البابا الوداع الأخير تعبّر عن تعلّـقها برمز قويّ حرص الراحل أن يقدّمه طيلة ربع قرن وخاصة في العقد الأخير من حياته حين ظهرت عليه علامات مرض عضال لم يُرد أن يخفيه ولم يقبل أن يُـثنيَه عن رسالته. دافعُ الحب لهذا الأب الحاني والمُبتلَـى يفسّر دموع المودّعين من أوروبيين ومن غيرهم. إنه التفاف حول رمز جليّ حريص على إنسانيته خاصة عندما لم يتردد في إعلان خلافه فيما يذهب إليه بعض الشباب وعدد من المقهورين المنادين بمراجعات مهمّة في مسائل اجتماعية وسياسية وخلقية.

هذا ما حدا بالكثيرين من أوروبا ومن غيرها بل من غير المسيحيين أن يعبّروا دون تردّد عن حزنهم العميق والصادق عند وفاة البابا. لقد رَأَوْا في قربه من الشباب ومن المقهورين وفيما كان يصدع به من رأي يعلم مسبقا أنه غير مقبول، رَأَوْا فيه بعدا إنسانيا وعفوية حبّبته إليهم.

لكن مع تلك الحشود الشعبية والشبابية كان هناك كبار المسؤولين الرسميين في الدول الفاعلة الذين جاؤوا يعبّرون عن مشاركتهم في العزاء. في خصوص هؤلاء بالذات الأمر يستدعي منا بعض الاهتمام لأن حضورهم بهذه الكثافة يطرح أكثر من سؤال.

لقد أعلنت وسائل الإعلام الغربية أن مجيئهم تطلّب احتياطات أمنية مشددة بلغت حدّ تغطية عسكرية أطلسية لسماء روما فضلا عن أرضها، فلماذا كل هذا الحرص على المشاركة في العزاء؟

إذا كنّا لا نستبعد الحرص على المواساة فإن أهم ما يحرك رجال السلطة وصنّاع القرار من المعزّين أمر يتجاوز الراحل إلى المؤسسة التي صاحبته طيلة حياته والتي ستواصل عملها وتأثيرها فيما يلي من الأيام. إنّ موقع المؤسسة الكاثوليكية يختلف نوعيا عن شخصية رئيسها؛ هي بوصفها هيئة ذات نظام مستقل ووظائف وقواعد عمل تعبّر عن بناء اجتماعي يحمل دلالة حضارية. من ثم فهي لا تنفكّ منجذبة نحو المجال السياسي تتقاطع مع بعض مشاغله الكبرى فضلا عن أن رجال السياسة وأصحاب المصالح لا يمكنهم أن يستغنوا عنها رغم حرصهم الشديد على ألاّ تتجاوز المساحات المسموح بخوضها. لذلك فليس من باب التناقض أن نقول: إن البابا كان في مسيرته يعبّر عن بعدين غير متطابقين: بعدٌ إيماني خاص به فهو بامتياز المسيحي المندرج في مسيرة تؤكد الفصل بين الديني والزمني، وبعدٌ تفرضه المؤسسة الكنسية التي تتحرك على خطوط التماس بين المجال الروحي والقيمي، وبين مجال الدنيوي - السياسي. من ثم فإنّ البابا في بُعده الثاني الكنَسيّ يوحي أحيانا بأنه منخرط في جوانب من الفعل السياسي، حصل ذلك مثلا في أمريكا الوسطى والجنوبية (هايتي و نيكاراجوا) كما تحقق لرجال دين كاثوليك في إفريقيا السوداء (رواندا ومذابح التوتسي سنة 1994م). لكن هذه الحالات تبقى استثنائية لأنها تعبّر عن مصاعب الكنيسة في مواقع خارج فضائها الرئيسي، الفضاء الأوروبي. في إفريقيا جنوب الصحراء وفي أمريكا اللاتينية وجّهت الكنيسة انتقاداتها لمن خرج عن حيادها الإيجابي الذي التزمت به في أوروبا وذهب بعيدا في توجهه النضالي معبّرا عن يقظة

العقل الاجتماعي للمؤسسة. مثل هذا الخروج رفضته الكنيسة في عهد البابا الراحل خاصة بإدانة «لاهوت التحرر» لأنها كانت تدرك أن حرصها على عدم تجاوز مجالها الديني والخلقي الذي قبلته منذ الثلث الأخير من القرن التاسع عشر حققّ لها مكانة تزايدت أهميتها الأوروبية باطراد خاصة مع إعراض فئات واسعة عن الانخراط في العمل السياسي لتراجع مصداقية قياداته وضعفه في مواجهة المشاغل الكبرى الموكولة إليه.

لذلك لم تعمل الكنيسة على تجاوز حيادها الإيجابي الواقي رغم الانتقادات الحادة التي واجهتها في أمريكا اللاتينية وإفريقيا . ثم هي أصرّت على ذلك لعلمها بالمصاعب الموضوعية العديدة التي تحتاج إلى معالجة أكيدة في المواقع الأساسية الثلاثة وفي المساءلات الكبرى المطروحة عليها.

في أوروبا الغربية، تواجه الكنيسة في موقعها الرئيس ، حالة من التقصّي عن الالتزامات الطقوسية والرفض لمقولاتها الخلقية والأسرية. لقد تحررت عموم المجتمعات الغربية من التوجهات الكاثوليكية معبّرة عن تيار عام يستغني عن مرجعية غيبية ذات صرامة مؤسسيّة. تحقق ذلك بعد أن تركزت قيمة الفردانية بشكل شبه مطلق ومعها استقر مفهوم للحياة متناقض تماما مع ما يدعو إليه رجال الدين. كيف يمكن للكنيسة في عهد البابا الجديد أن تواجه هذا الانقلاب الذي انطلق مع القرن الثامن عشر واستمر بوتيرة متصاعدة مدعوما باكتشافات علمية تطرح تساؤلات متعلقة بالاستنساخ والهندسة الجينية وموت الشفقة والإجهاض؟

ما يتوفّر الآن من المعطيات عن حظوظ الكنيسة في عهد البابا الجديد فيما يخص الموقع الأوروبي وتساؤلاته الكبرى لا يوحي بالتغييرات المرتَـقَبة وذلك لتواصل الاعتماد على مقولة : «الكنيسة حامية الحقيقة»، وهي المقولة التي توكل إلى المؤسسة الدينية وظيفة حراسة العقيدة أي هيمنة مطلقة لرجال اللاهوت المحافظين ومزيدا من الحرص على دعم مصالح فئات مالية و إعلامية ضاغطة. من ثم فإن الكنيسة ستظلّ مُعْرِضَةً عن مواصلة أهمّ جوانب التجديد التي انفتح عليها مجمع فاتيكان II في خصوص مكانة الكنيسة وتطورها.

هذا ما جعل بعض المجددين من «المتكلمين الأوروبيين» من أمثال «هانس كونج» Hans Küng و «هنري دولوباك» Henri de Lubac و «ريمون بانيكار» Raymond Panikar يواجهون انتقادات ومصاعب من قبل كنيسة حريصة على مركزيتها العقدية والتنظيمية، ورافضة لأيّة وظيفة نقدية تجديدية.

إن انتخاب البابا الجديد بينديكتوس XVI المؤتمن على أصول العقيدة والمدافع عن القيم التقليدية للكنيسة - يدلّ على أن المؤسسة الكاثوليكية تواصل موقفها الدفاعي الذي كان حتميا في عهد يوحنا بولس الثاني بنجاح البابا الدعوي والإعلامي. مع الألفية الجديدة ومع أوضاع أوروبية متغيّرة تغييرات نوعية فإن التحدّي المطروح يتطلّب معالجات جريئة لا يمكن أن تغيب عن عدد من القائمين على مستقبل الكنيسة في أوروبا. ما يقضّ مضاجع بعض الكرادلة الكاثوليك التقدميين وعدد من المفكرين والمؤرخين والحركات المسيحية المتفتّحة يتعلق بضرورة معالجة عميقة وجريئة للمفارقة الأوروبية. هذه المعالجة تتطلب وعيا تاريخيا يدرك طبيعة المرحلة الجديدة التي انخرطت فيها أوروبا فيما بعد سقوط حائط برلين. مثل هذا الوعي يؤدّي إلى إعادة النظر في الحياد الإيجابي الكاثوليكي في أوروبا و هو الذي لم يُفهم على وجهه الحقيقي في المرحلة السابقة. لقد تمكّنت الكنيسة - مع البابا الراحل - من تحريك الأوضاع في بولونيا الشيوعية لكن «إيجابية» الكاثوليكية الأوروبية لم تتجاوز حقيقة حدود بولونيا وبدرجة أقل المجرّ وتشيكوسلوفاكيا. أما ما يُنسب إليها من فضل في إسقاط النظام الشيوعي السوفياتي وإنهاء الحرب الباردة فليس إلا مبالغة وسوء تقدير للأمور. ذلك أن سقوط النظام الشيوعي السوفياتي يرجع بدرجة أولى إلى إفلاس اختياراته الاقتصادية والاجتماعية وإلى تخلّفه التكنولوجي وبدرجة أقل إلى سياسة الولايات المتحدة الصارمة إزاء «محور الشر» كما أشرف عليها الرئيس الأمريكي الأسبق «رونالد ريغن». يضاف إلى محدودية ذلك الحياد الإيجابي أن نظر المتديّنين في أصقاع الاتحاد السوفياتي وغالب الدول الأوروبية الشرقية إلى كنيسة روما ظلت مشوبة دوما بالعداء لما تمثله الكاثوليكية في

نظرهم من ابتداع في النهج المسيحي. من هذه الناحية فإن وحدة المسيحية الأوروبية ظلت شعارا لم تقو الكنيسة في روما على أن تحقق فيه إنجازا يُذكَر. من جهة ثالثة فإن ما تؤكده الدراسات الجادّة المتعلقة بالمسألة الدينية في أوروبا الغربية تنتهي إلى المفارقة الأوروبية التي يمكن تلخيصها فيما يلي: حاجةٌ أكيدة إلى التديّن دون إقبال خاص على الصياغة الكنسية الكاثوليكية مع تعلّق واضح بالخط العلماني المحايد. ما تثبته عمليات سبر الآراء المتنوعة تفضي إلى سؤال أوروبي مؤرِّق : كيف يكون القرن الجديد قرن حياة روحية متوثّبة غير موصولة بالطقوس الكاثوليكية وغير قاطعة مع قيم الحداثة والعلمانية المحايدة؟

في أمريكا اللاتينية، هذا الموقع الثاني الإستراتيجي للكنيسة، يعيش أكبر عدد من المسيحيين الكاثوليك في العالم (44٪ مقارنة بـ27٪ في أوروبا الغربية و 11٪ في إفريقيا) وفيه تواجه كنيسة روما تحديات كبيرة ومختلفة. هناك إضافة إلى معضلات الفقر والاستبداد السياسي وانتشار الفساد سؤالان مثيران لجدل واسع.

الأول لاهوتي عقدي في جانبه الأهمّ ويحمل اسم «لاهوت التحرر» البغيض إلى البابا الراحل فضلا عن الجديد. إنه لاهوت يريد تجديد الكنيسة بربط «مشروعه التحرري» بضرورة تحرير المؤسسة الكنسية ذاتها من أسر المناهج القديمة. لا يعبّر اللاهوت الجديد عن واقع متعال ٍعن الإنسان، بل يهتمّ بتغذية وجوده وربط حضوره «الأرضي» بتطلعه إلى تأسيس «مملكة الربّ». من ثم تبرز أولوية الارتباط بـ«الشعب»، بوصفه تجسيدا حقيقيا «لقيامة المسيح» وتعبيرا عن عدم احتكار المؤسسة الكنسية من قبل رجال الدين. بذلك يتحوّل مفهوم الكنيسة من مؤسسة ومجموع الكتابات المقدسة و تراتبية رجال الدين إلى ما يعتبره منظرو «لاهوت التحرر» العنصرَ الأهمَّ وهو اعتبار الكنيسة «حدثا» متجددا يجعل وظيفتها خدمة الإنسان بدل الإسهام في اغترابه. بذلك يتحوّل الإنجيل إلى أداة فاعلة تُسهم في تعميق وعي المسيحي بوجوده التاريخي ويضحي الحياد إزاء مشاغل الإنسان وما يحيط به من مظالم «خيانة لرسالة يسوع».

مثل هذا الطرح الذي تميّزت به أمريكا اللاتينية في النصف الثاني من القرن العشرين لم يكن توجّها مَحلّيا بل إن رجال دين أوروبيين وإفريقيين وآسيويين اعتمدوه بصيغ مختلفة. «هانز كونج» الألماني الذي أشرنا إليه آنفا يربط بين الوفاء لرسالة يسوع و ضرورة تخلي الكنيسة عن «عصمة البابا»، كي تفسح مجال «الإبداع» لكافة المؤمنين وكي تمنح الفرصة لإسهام كل مسيحي في «التبشير بالإنجيل» دون قيود. غيره من كبار الكرادلة الأوروبيين لا يرى في هذا التوجّه تسييسا للدين لأنه لا يعترف بوجود نموذج سياسي مستمدّ من «سيرة يسوع» وتلاميذه يكون صالحا لكل زمان ومكان. إنه تأصيل «المحبة بين الناس» بإخضاعها إلى الواقع التاريخي بما يجعل «الهداية» مُحتَضِنَةً للإنسان في عمق تجربته الفردية والاجتماعية. هو ضرب من المثاقفة (Inculturation) التي تتنزّل في سياق «الإلهام» المسيحي مواكبة لعقيدة التجسّد : إنها الأنسنة الضرورية للإلهام، تتحقق كلما نفذت الهدايةُ إلى فضاء ثقافي مختلف وكلما تحوّلت الرسالة من عصر إلى آخر.

ما ينبغي أن نهتمّ به فيما نحن بصدده أن توجه «لاهوت التحرر» ليس تسييسا للدين فهو لا يعترف بوجود «سياسة مسيحية» ناجزة كما يرفض أن يكون لرجال الدين اختيار سياسي يزكّون به حزبا من الأحزاب دون غيره. ما ينتهي إليه هذا الخطاب هو أن رجل الدين في موقفه السياسي لا يعبّر عن اختيار عقديّ يضع الاختيارات الأخرى موضع الاتهام مهددا وحدة المجتمع باسم وصاية متعالية. كذلك فإنّ الالتزام المدني للمؤمن ليس منفصلا عن الطرق والوسائل التي يشعر المسيحي من خلالها بانتمائه المركَّب الديني والمدني. ذلك أن التديّن لا يمنع من أن يعبّر المؤمن عن القيم المسيحية من ناحية وعن انتمائه إلى الوطن عبر تعامله مع بقية المواطنين، بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية والإيديولوجية.

بهذا المعنى يغيّر «لاهوت التحرر» مناهج الكنيسة السائدة معتبرا أنّه على رجل الدين أن يتكيّف مع الحياة المعاصرة بمزيد الإقبال على العالَم وعلى الآخر ومزيد من الحدّ في العلاقة بالسلطة الزمنية.

أمـا السـؤال **الثاني** في أمـريكـا الـلاتـينيـة فيتعلّق بازدياد الـنفوذ المسيحي البروتستانتي الإنجيلي في العقود الثلاثة المنصرمة بما يهدد سلطة كنيسة روما بصفة جديّة. يحصل هذا في البرازيل ونيكاراغوا والإيكواتور وكوستوريكا؛ فمن 88٪ من أهالي هذه المناطق كانوا يعلنون انتماءهم إلى الكنيسة الكاثوليكية سنة 1980م انخفضت النسبة إلى 73٪ سنة 2000م. هذا التحوّل يتم لصالح الكنيسة الإنجيلية الأصولية ذات الاتجاهات المحافظة دينيا واجتماعيا وذات الإمكانات المادية الواسعة والطرق التبشيريةالشعبوية المباشرة.

بتضافر هذين العنصرين مع عناصر أخرى يتضح أن مخاطر حقيقية تواجه الكاثوليكية فيما كانت تعتبره مجالا خاصا لا ينازعها فيه منازع. «قارة الأمل» تلك تتجه اليوم بحثا عن حلول لمشاكلها الاجتماعية القاسية خارج المقولات التطمينية التقليدية التي ترفض الكنيسة مراجعتها رسميا مما يزيد في احتمال عزلتها وتراجع نفوذها العالمي.

إفريقيا جنوب الصحراء هي ثالث المواقع المهمّة للكنيسة الكاثوليكية في العالم خاصة باعتبار تزايد عدد الأتباع فيها (تزايد عدد الأفارقة الكاثوليك في الـ 26 سنة الماضية بنسبة 162٪) لكن هذا لم يمنع الظاهرة نفسها التي رأيناها في أمريكا الـلاتـينـيـة مـن البروز والمتـمثلة في منافسة الحركات الإنجيلية الأصولية والفرق البروتستانتية الميتودية. ظهر هذا في الكونغو وفي ساحل العاج خاصة. هذه الأخيرة التي كانت موطنا للكاثوليكية دون منازع والتي شيّد الرئيس السابق «فيليكس هفوات بوايني «كنيسة عظمى» في «ياموسوكرو» على صورة كنيسة الرسول بطرس في روما لكن بسعة أكبر، أصبحت اليوم مفتوحة للتبشير البروتستانتي الأمريكي الواسع بفضل دعم الرئيس الحالي «لوران باقبو» المنافس السياسي للرئيس العاجي السابق.

هل تـدلّهذه الظاهرة على فشل الفصل بين الديني والزمني في المشهد الكاثوليكي الإفريقي؟

لا يظهر أن مسيرة الكنيسة الكاثوليكية في السياق الإفريقي تتجه إلى مراجعة الفصل. ما كنا قد ألمعنا إليه في أثناء الحديث عن أوروبا الغربية وأمريكا اللاتينية يؤكد أن الكنيسة الكاثوليكية تتحرك على تخوم الحياة السياسية دون أن تسعى إلى اقتحامها ومحاولة افتكاكها. في إفريقيا السوداء نجد هذا التوجه نفسه مع حضور عناصر مشتركة مع ما يتميّز به الوضع في أمريكا اللاتينية وبعضها خاص بالسياق الإفريقي. لكن التحولات الإفريقية تظل في جملتها مُفضية إلى تمايز الديني عن الزمني وضرورة إحداث جدل بين الفكر الديني والمجال الثقافي والاجتماعي.

1- من ناحية أولى يوجد لدى النخب الكاثوليكية وبعض رجال الدين الأفارقة اقتناع بأن الذهنية الأوروبية الغربية ما تزال مهيمنة على الكنائس الإفريقية في المستوى العملي. هذا ما صرح به مثلا القس الكامروني «جان مارك إيلا» وهو يعالج ضعف المواجهة الكاثوليكية للتحديات الكبرى التي يعيشها الإفريقي حين يجابه المجاعة والأمراض والأنظمة العسكرية المتسلّطة. التعطّل نفسه يظهر حين يقع التأكيد على أن رجل الدين الأسود ينبغى أن يبقى أعزب، أو حين يرفض مبدأ تعدد الزوجات في مجتمعات تولي المسألة العائلية والإنجاب أهمية قصوى .

2- تثار هذه المركزية الأوروبية من قبل رجال الدين الكاثوليك الأفارقة عند معالجة المسائل العقدية والفكرية. لذلك ندرك صعوبة التناغم في حوار بين الكاردينال «قودفروا دانيل» كبير أساقفة مدينة بروكسال / بلجيكا حين خاطبه نظير إفريقي في أحد مجامع روما قائلا: «إنكم تسعون إلى الخراب في أوروبا، لقد ضاع الإيمان أو كاد وأنتم لا تحرّكون ساكنا». يجيب الكاردينال الأوروبي: «سيصيبكم ما أصابنا في بضع سنين، عندها وعندما تجتاحكم العلمنة أرجوك اتصل بي هاتفيا لأساعدك، فتجربتنا ستفيدك دون شك».

3- في مواجهة هذه «الأبوية الأوروبية» التي لا تتردّد في تركيز مقولة وحدة مسالك التاريخ البشري ومطابقتها للتاريخ الأوروبي تتصاعد نداءات إفريقية ملحّة

لقساوسة يدعون إلى مجمع كنسيّ إفريقي خاص يعطي أولوية للثقافة الزنجية باسم المثاقفة (inculturation). هذه التبيئة للرسالة المسيحية الكاثوليكة رغم ما تجده من تحفظ من قبل آباء الكنيسة في روما فإنها عوملت بكثير من الاعتدال مقارنة بما لقيه خطاب «لاهوت التحرر» في جنوب أمريكا من إدانة صارمة. لذلك قال البابا الراحل لدعاة المثاقفة : «تأفرقوا لكن لا تنسوا الرسالة العالمية للمسيحية». تفسير هذا التوجّه المتسامح يقدمه الكردينال دانيل البلجيكي حين اعتبر أن الثقافات الإفريقية تعبّر عن حالة فطرية، إنها لم تتصلّب بعد؛ لذلك لا يُخشى على العقائد المسيحة عند غرسها من الاندثار، إشارة إلى مثاقفة كاثوليكية عسيرة في آسيا ومرفوضة في أمريكا اللاتينية.

4- ثم هناك المنافسة الأخرى في إفريقيا وهي المتعلقة بالإسلام وانتشاره الواضح إزاء التوسع المسيحي العام. لكن رسالة الإسلام في إفريقيا وإن كانت تنمو بسرعة أكبر -في الخمسين سنة الأخيرة تزايد عدد المسلمين الأفارقة بنسبة تفوق 235٪- فإن المعضلةالإسلامية مزدوجة. من جهة: لم تحسِم طابعَها الإفريقي مما يفسر بروز صراعات داخلية لا تخلو من حدّة في بعض المناطق بين السنة والشيعة أو بين السلفية والطرقية و صراعات اجتماعية ذات دلالات ثقافية وعقدية موصولة بالإحيائية القديمة. من جهة ثانية فالمسلمون الأفارقة – مثل غيرهم من المسلمين العرب – لم يتوصلوا بعد إلى معالجة معاصرة للبعد العالمي لعقيدة التوحيد لديهم أي أنه لم يتمَّ تأصيل إيمانهم في سياق قبول التعدد. مثل هذا التعطّل لا يساعد الطرف المسيحي الكاثوليكي في إفريقيا حين يُقبل على الحوار مع المسلمين؛ إنه لا يجد طرفا نِدّا مقابلا هذا فضلا عمّا يجده من تعنّت في الجهات المسيحية الرافضة لهذا الحوار أصلا.

المسلمون والمصير الأوروبي

ما دعانا إلى هذا التفصيل أمران: أولا الإجابة عن السؤال – المحور : هل يوجد في المسيرة الكاثوليكية ما يدعم تهافت مقولة الفصل بين الديني والزمني؟

ما انتهينا إليه يثبت أن البابا الراحل وما صاغته المؤسسة الكنسية في عهده أفضيا إلى بلورة مساءلة كبرى منفصلة نوعيا عن الوضعية التقليدية للدين ولمؤسسته الكنسية. إنها تعتني بالإجابة عن : كيف يكون الدين في خدمة المتديّن في العالَم المعاصر؟ من ثم فإن أهمية الدرس الكاثوليكي في إبراز أن العلاقة بين الديني والزمني هي علاقة ذات طابع إشكالي أي أنها لا تمتلك إجابة نهائية واحدة. خلاصة ما يمكن أن توقفنا عنده الخصوصيات اللاتينية والإفريقية والتي كان يمكن أن نواصلها بتحليل تجربة الكنيسة الكاثوليكية في الفضاء العربي والآسيوي هو أن خدمة المتديّن لا تلغي وجوده التاريخي ولا تقفز فوق مقتضيات ذلك الوجود المعرفية والاجتماعية. لكن تلك الخدمة نفسها تقتضي الحرص على حيوية الفكر الديني وواقعيته بما يتطلبه من إصلاح مسترسل، وبما يقتضيه من تمايز يحول دون أن تصبح الدولة مقدّسة أو أن يكون الدين إيديولوجية وإجابات محددة لمشاغل المجتمع المختلفة .

إضافة إلى هذا فما يحفِّز على متابعة التجربة الكاثوليكية في العصر الحديث هو تقويمها ليس بقصد استنساخها ولكن لإدراك الخصوصيات العربية الإسلامية التي وقع إرساؤها في خصوص علاقة الديني بالزمني. الجدل المسيحي المعاصر مهم لأنه يعين العالم العربي الإسلامي على التوصّل إلى أن ما وقع تكريسه منذ قرون يختلف في أكثر من جانب عما تحقق في الفضاء الأوروبي لكنه يظلّ قادرا على المساعدة في نمو الفكر الديني.

هو ضرب من العمل المقارن يكشف جوانب مميزة لا مناص من إبرازها لكل من أراد أن يصوغ فكرا فاعلا ومستقبليا.

من هذه المقارنة التباينية يتضح مثلا أن ما يذهب إليه بعض الإسلاميين من تجاوز المذاهب الفقهية والكلامية والعودة المباشرة إلى النصوص المؤسسة ليس إلا سعيا لشطب ذاكرة الجماعة واقتحام النصوص بلا خبرةِ فهمٍ ولا ذكاءِ تطبيقٍ. مثل هذا الاختيار قطيعة أخرى، لا تختلف مع نتائج قطيعة التحديثيين، إذ لا يمكن أن تتيح

الوصول إلى حلول مختلفة عما وقع إنجازه ماضيا، ومتميزة عما وقع التوصل إليه من قِبَل الآخرين حاضرا.

في مستوى ثَانٍ تساعد التجربة الكاثوليكية في تنوّعها على فهم تعطّل فكرنا الإصلاحي في المجال السياسي والاجتماعي. لقد تمّ عندنا استبعاد الفقهاء عن مشروع الدولة الحديثة القومية (تركيا) أو القطرية الوطنية (البلاد العربية) لأن تلك التجارب التحديثية لم تكن تسعى إلى البحث عن مشروعيتها من الداخل الثقافي ومن تفعيل الخبرات التاريخية والفكرية. كانت تلك التجارب، سواء أأعلنت مواقف عدائية من الإسلام وتراثه أم استخدمت تصورات تقليدية للإسلام – تدفع بالفكرالإسلامي إلى الضمور والتراجع إلى مواقف محافظة ودفاعية لا تتمكن من بلورة طروحات مواكبة للمستجدات الثقافية والاجتماعية. بذلك انطبع الأداء السياسي في الفضاء العربي الإسلامي إما بصبغة حداثية غير مُبدعة، وإما بمحافظة تقليدية عشائرية. لكنه ظل في الحالتين قائما على قهرالمجتمع الأهلي، وعاجزا عن انخراط فاعلٍ في العصر.

نحن، في الختام، معنيون بتجربة المسيحية الأوروبية المعاصرة لأنها في جدلها الحديث تسعى بطريقتها إلى الإجابة عن مشغل يؤرق الفكر الإسلامي في تناوله لعلاقة الخصوصية بالعالمية اليوم. في هذا المستوى يبرز لنا ثراء الحاضر الأوروبي حالَ مباشرته لهذه الإشكالية في جانبها العملي. يظهر هذا جليّا في بناء الاتحاد الأوروبي وخاصة في قضية انضمام تركيا إلى الاتحاد.

لقد أثبتت متابعة الجدل الواسع حول هذين الأمرين المرتبطين بالمصير الأوروبي أن المرجعية الدينية المسيحية تعالج هذا الشأن بطريقتين متباينتين.

الطريقة الأولى: حمائية ماضوية، مسكونة بحروب الماضي ومخاوفه، تخلط بين السياسة والدين وترى أن دخول تركيا ذات التزايد السكاني المرتفع وذات الخصوصيات الثقافية والدينية الإسلامية خطر داهم على مستقبل الاتحاد الأوروبي؛ لذلك فهي ترى الحلَّ في انعزال كُلٍّ في حدوده الثقافية والدينية.

الطريقة الثانية: تقرّ بأن المصير الأوروبي لا يمكن أن يقوم دون ذاكرة لكنها تعتبر أن الاتحاد الأوروبي ليس ناديا مسيحيا مغلقا. إنها ترى في انضمام الأتراك المسلمين إلى الاتحاد إثراء للمصير الأوروبي لأنه إثبات لتهافت مقولة صراع الثقافات عمليا، تلك المقولة التي لا تصمد لأي تحليل تاريخي دقيق.

ندرك أهمية هذه الطريقة الثانية حين نتابع مسيرة وجه «مسيحي» ملتزم بالديمقراطية وبالمصير الأوروبي عبر إعادة بناء المنظومة الثقافية للمجتمع الفرنسي بما يحقق إنتاجا متناسبا مع مقتضيات العصر. يقول «جاك دولور»(Jacques Delors) عن مستقبل أوروبا: «لن تتّحِد أوروبا إلا إذا ارتكزت على قوّة إيمانية تجمع شتاتها». لكنه يضيف قائلا: «إن أوروبا لن تُبْنَى ضد أحد، إنها ستُبْنَى لأنها ستحقق رؤية جديدة للعلاقة بين الشعوب».

مثل هذا التوجه للزعيم الفرنسي الاشتراكي يعني أنّ وظيفة الدين ليست تحديد المعالم السياسية والاجتماعية للاتحاد الأوروبي المستقبلي، بل إن وظيفته هي ضبط القيم التي تحفظ الاجتماع الأوروبي، وتسهم في صياغة شبكة ارتكاز منظومته الفكرية والتصورية المنفتحة على الآخر.

أما إذا اقتصر أمر أوروبا المستقبلية على تكديس الثروات الماديّة في حدود جغرافية فإن الهزيمة منكرةٌ لأن الهويّة الأوروبية تكون عندئذ أعجز عن تمثل تراثها تمثُّلا إيجابيا وأضعف من أن تتصدى لمن يريد بها سوءًا.

هذا الجدل قاد «دولور» مع غيره إلى اتخاذ موقف مؤيد لانضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي لأن هذا الانضمام يقود إلى مصالحة المجتمع الفرنسي مع نفسه بمواكبة مقتضيات اللحظة التاريخية.

في الجانب الآخر ظهرت أصوات مختلفة، ومن مواقع سياسية متباينة ترفض الانضمام لجملة من الاعتبارات من بينها التباين الثقافي الديني.

هما تصوران للهويّة الأوربية وللمستقبل، أحدُهما يرمي إلى إنشاء فضاء تبادل اقتصادي ومالي حرّ ومحميّ يقوم على تصورات قومية – دينية قريبة من التي

سادت في القرن التاسع عشر. أما الثاني فيعتبر الهويّة في تشكّلٍ دائم مهمتها في السياق العولمي بناءُ تجمّعٍ سياسيٍّ مفتوح وحامل لجملة من القيم والتوجهات الإنسانية.

ما نود أن ننهي عليه هو أن النخب المسلمة يمكنها الانخراط في هذه الخيارات المستقبلية لكن بشرطين أولهما قبول المراجعات الصعبة التي يُفضي إليها الحوار مع الآخر المختلف، وثانيهما عدم النظر إلى الآخرين على أنهم كتل صماء لا يخترقها أي حراك ولا يبرز فيها أيّ تنوّع.

لقد اعتبر الكاردينال يوسف راتزنجر، البابا الجديد، حين سئل عن موقفه من موضوع تركيا أن «انضمامها إلى الاتحاد الأوروبي قرار مضاد للتاريخ» ثم قال معللا: بأن «الديانة التي تنخرط في العالَم لا بد أن تصبح مهمَّشَة» . لكن هذا ينبغي أَلاَّ ينسينا موقف كرادلة آخرين من بينهم كبير أساقفة مرسيليا /فرنسا «برنار بانافيو» الذي صرّح قبيل انتخاب البابا الجديد: «أَنّ مهمتنا الأساسية هي الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها العالَم المعاصر على كنيسة اليوم».

هذا هو واقع الكنيسة اليوم؛ نحتاج في فهمه والتعامل معه إلى شَرطيْ المراجعة والفكر التاريخي للوقوف على الصورة الكاملة، وللإسهام في خروج حاسم للعالم العربي الإسلامي من شكوكه الظنيّة وأحكامه السهلة وتردّده في التجديد الذي يحوّل المسلمين إلى طاقة إبداع لِذَاتِهِمْ وللعالَم من حولهم.

* * *





البابوية الجديدة وسؤال الحداثة

عبد السلام محمد طويل ✦

شكلت وفاة البابا «جون بول الثاني» (Jean Paule II) وخلافته من طرف البابا «بنديكيت السادس عشر» (Benoît XVI) الكاردينال «جوزيف راتزنجر» (Joseph Ratzinger) حدثا تاريخيا استثنائيا استقطب اهتماما عالميا رسميا وجماهيريا كبيرا، أسهمت وسائل الإعلام المعولمة في تغطيته و نشره على أوسع نطاق. كما شكل مناسبة لمراجعات فكرية وسياسية طرحت جملة من التساؤلات أهمها :

– هل يمكن قراءة هذا الحدث ، بالنظر إلى الزخم الذي رافقه في قلب أوروبا ، على أنه مؤشر على عودة أقوى إلى الدين في أوروبا والغرب خصوصا والعالم المسيحي عموما ؟ لدرجة جعلت ريجيس دو بري (Régis Debray) يتساءل : هل نحن بصدد عودة للأديان كي تنتقم لنفسها مما حاق بها من تهميش وإقصاء (Assistons-nous à la vengeance des religions?) ؟[2] لتتحقق بذلك نبوءة مارلو (Malraux) بأن القرن الحادي والعشرين سيكون قرنا دينيا أو لا يكون.

– ما هو الوضع الذي سوف يحتله الدين في الحياة العامة الأوروبية ، وكيف ستتحدد علاقته بالسياسة خصوصا وبالحداثة وما بعد الحداثة عموما ؟

✦ كاتب وباحث من المغرب .

- إلى أي حد سيعزز هذا الحدث المرجعية المسيحية للاتحاد الأوروبي بعد أن تم رفض الإحالة عليها في مشروع الدستور الأوروبي ؟
- هل بإمكان هذه الصحوة الدينية ، إن كانت كذلك ، أن تؤثر جوهريا في هوية ومصير مشروع الحداثة الغربي القائم على القطيعة النسبية مع الدين ؟

هذه الأسئلة وغيرها كثير ، سوف تحاول هذه النافذة ملامستها بطريقة غير مباشرة من خلال محاولة رصد أهم مواقف البابا الجديد من القضايا الآتية :

1 - بين الإيديولوجيا والأخلاق.
2 - بين العقل والإيمان.
3 - مفهوم البابا الجديد للعلمانية.
4 - مفهومه للحرية.
5 - موقفه من التحدي ما بعد حداثي.
6 - موقفه من الحوار الإسلامي المسيحي.

أولا : بين الإيديولوجيا والأخلاق

يذهب صوفي دو رافينيل (Sophie de Ravinel) إلى أن الكنيسة الكاثوليكية ، التي تعد أول دولة عالمية في التاريخ (La premiere Etat-Monde de l'histoire) ، أمست بفضل البابا جون بول الثاني فاعلا أخلاقيا لايقبل المنازعة (un acteur moral incontestable) ، مؤكداً أن للكنيسة كلمتها واجتهادها وإسهامها المتميز في معالجة قضايا السلام ، والتنمية ، والعولمة .. وفي هذا الإطار يؤكد رئيس أساقفة ساوباولو كلود هوم (L'archevêque Claude hummes) أن الكنيسة «ستظل كنيسة التضامن، كنيسة الفقراء (...) وسنواصل احتجاجنا وإدانتنا بشكل أكبر لأن الفقر تفاقم مع العولمة ، ومع انفتاح الأسواق».

ومع أن الكاردينال كريستوف شونبورن (Christoph schönborn) رئيس أساقفة فيينا ينفي أن تمثل ظاهرة العولمة شرًّا في حد ذاتها بالنسبة إلى الكنيسة الكاثوليكية، التي تعد بدورها كيانا ما فوق وطني (Supranationale) ، إلا أنه يعتبر أن السعي إلى

تجاوز الحرب الاقتصادية (La guerre économique) يقتضي اتخاد مجموعة من الإجراءات والتدابير الوقائية الجديدة على الصعيد العالمي.

وفي علاقته بمنظمة الأمم المتحدة فإن الكرسي الرسولي (Le Saint-Siège) ، الذي يحتل موقع مراقب ، يقيم علاقات تفاعل نقدي مع هذه الأخيرة ؛ حيث سبق للبابا أَنْ دُعِيَ إلى أن ترتفع المنظمة من مجرد «مؤسسة باردة من طبيعة إدارية» (froide institution de type administratif) إلى مركز أخلاقي (Centre moral) تستشعر معه أمم العالم أنها في بيتها ، تسهم في بلورة وعيها المشترك بالوجود في كنف «أسرة أمم» واحدة (la conscience commune dêtre famille des nations développant)[3].

هذا على المستوى العام، أما بالنسبة لراتزنجر فقد تأثر في حياته بحدثين تاريخيين مختلفين لكنهما يحملان ، من وجهة نظره ، التهديد التوتاليتاري نفسه (porteurs de la même nenace totalitaire) ؛ يتعلق أولهما بالنازية التي كان للمفارقة عضوا في شبيبتها ، و هوما شكل عنصر تشكيك و تحفظ من طرف العديد من الجهات في مقدمتهم اليهود ، رغم أن جل - إن لم يكن كل - الشباب في ظل ألمانيا النازية كانوا أعضاء بشكل تلقائي وضروري في الشبيبة النازية ، وبهذا الخصوص يؤكد دانيال شنيدرمان (Daniel schneidermann) أن راتزنجر كان بالفعل عضوا في الشبيبة النازية في سن الخامسة عشرة من عمره ، إلا أنه كان مجبرا على ذلك (contre son gré) بهدف الحصول على تخفيضات في رسوم دراسته التي بدونها كان من غير الممكن عليه ، في ظل النظام النازي ، استكمالها. فضلا عن أن أسرته قدعبرت ، بما لايدع أي مجال للشك ، أنها ضد النازية[4]. ويتعلق ثانيهما بانتفاضة الطلاب الألمان سنة 1968م.

ورغم أنه لم يخض مواجهة مباشرة و ساخنة مع الماركسية على غرار سلفه جون بول الثاني ، إلا أنه يعتقد أن الإيديولوجيا الماركسية تؤدي إلى تكريس الظاهرة التوتاليتارية نفسها التي خضع لتاثيراتها السلبية . و مع تفهم جوي سورمان (Guy Sormane) لما تعرض له راتزنجر من معاناة من جراء النظام النازي إلا أنه يعبر عن حيرته وعدم استيعابه لمغزى الاضطهاد الذي تعرض له من جراء

الانتفاضة الطلابية في أثناء تدريسه للثيولوجيا بالجامعة ، وهوما اعتبره من قبيل التزيد والمبالغة رغم الطبيعة العنيفة التي ميزت حركة الاحتجاج الطلابية في ألمانيا مقارنة بفرنسا.

وفي كلتا الحالتين فإن «الطبيعة البربرية» لهذه الشبيبة لم تتبد له إلا بفعل افتقارها للعمق الأخلاقي ، فما أن تختفي الأخلاق حتى تحل محلها الإيديولوجيا (quand la morale disparaît lidéologie prend sa place) الأمر الذي يرقى لديه إلى مستوى قانون طبعي للإنسانية (Loi physique de l'humanité) . ومن ثم فإن البربرية (La barbarie)، والإيديولوجيا (l'idéologie) والعنف التوتاليتاري، (La violence totalitaire) لايمكن القضاء عليها إلا من خلال إعادة التجدير الأخلاقي (réenracinement moral) .

لا يتصور بونوا السادس عشر وجود الأخلاق في انفصال عن الله ، أي عن الدين (il n'est de morale que de dieu) وهو ما جعل جوي سورمان ينفي أن يكون رتزنجر ذا نزعة إنسانية (Humaniste) مادام يعتبر أن الإنسان لايستطيع أن يرسي أسس منظومة أو مرجعية أخلاقية بناء على منطق تفكيره العلماني والفلسفي . فإذا كانت الأخلاق إنسانية بشكل حصري ، فلن تكون ، تبعا لذلك ، إلا نسبية تختلف باختلاف المواقف والآراء.

ومن ثم ، فإن صراع جوزيف راتزنجر ضد لاهوت التحرير أو الثيولوجيا التحريرية، وضد الإنسانية اللائكية ، (L'humanisme laïc) والأخلاق الحداثية (Les moeurses modeniste) يندرج ضمن المسلمة التالية : «إذا لم تكن هناك أخلاق بدون مطلق فلا يوجد مطلق بدون إله».

إلى هذا الحد يعتبر سورمان أننا في فضاء الفلسفة وبصدد نقاش تاريخي لايحول دون مشاركة غير الكاثولكيين وغير المؤمنين عموما من المشاركة في مجرياته . أما بعد ذلك ، فإن سلطة الأمر والنهي ترجع إلى الدين وحده ، وهذا أمر غير قابل للتفاوض؛ فمادام الله قد أوحى برسالاته إلى الناس فما عليهم إلا قراءة وإعادة قراءة

النصوص، وتحديدا العهدين القديم والجديد، تلك هي غاية المؤمن وهدف الثيولوجيا. ففي مواجهة النسبية الأخلاقية (relativisme moral) التي بمقتضاها «كل شيء يغدومباحا مادام لايوجد هناك إله» (tout est permis si Dieu nexiste pas) تعترض الأديان السماوية بحجة أن كل شيء مكتوب (tout est écrit)[5] .

رغم وعي البابا بونوا السادس عشر بعمق الانقسام بين الإيمان والإلحاد إلا أنه شديد الوعي في المقابل بأن الجميع يعيش في هذا العالم وأن للجميع مسؤولية مشتركة .. من منطلق أن الإنسان كيفما كان فهو كائن أخلاقي يحمل بين جنبيه رسالة أخلاقية (Un message moral) وهو ما يبعث فينا نزوعا من أجل الحب وضد الكراهية والحقد ، من أجل الحقيقة وضد الكذب (Une propension pour l'amour et contre la haine ,pur la verite et contre le mensonge) وهذا النزوع جِبلِّيٌّ في الإنسان ويجد مصدره في أصل خلق الإنسان أي الله[6].

ولذلك يعتقد أن الإيمان والالتزام بالقيم الإنسانية إنما يجد أصله في هذا النزوع الطبيعي الكامن(Une présense caché).

ورغم دفاعه عن الحملات التبشيرية المسيحية في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، معتبرا أن المبشرين المسيحيين كانوا دوما المدافعين الحقيقيين عن الكرامة الإنسانية (Ladignité humaine) ؟! وأنهم عملوا على إنقاد جزء مهم من الثقافات القديمة عبر تدوين وتقعيد اللغات الأهلية (Les langues indigénes) ووضع القواميس ، إلا أنه يعود ليقر أن بعض المشاكل الحالية لإفريقيا تعود إلى كون العقلانية الغربية (Lrationalisme occidental) قد أمعنت في تحطيم القوى الأخلاقية التقليدية دون أن تعمل على استبدالها بقوى جديدة.

(detruit les anciennes forces morales sans offrir autre chose) . ومع ذلك فقد اعتبر، في نزعة تمركز واضحة على الذات، أن الرسالة المسيحية (La mission chrétienne) هي التي تستطيع الدفاع عن إرساء مجتمعات حديثة مرتبطة بجذورها الخاصة[7].

ثانيا : بين العقل والإيمان

منذ عصر الأنوار لم يعد الإيمان الرسالة المشتركة للعالم (La mission commune du Monde) كما كان عليه الحال في العصور الوسطى ، حيث شكل العلم منظورا جديدا للحقيقة (nouvelle perception de la réalite) يعتبر أن المعرفة الموضوعية هي المعرفة التي يمكن التدليل عليها تجريبيا في المختبر ، وما عدا ذلك مما يتصل بعالم الغيبيات كالله والأخلاق ، والخلود فقد تمت إحالته إلى دائرة المعرفة الذاتية (la subjectivite) . أصبحت النسبية فضيلة الديمقراطية (relativisme devient la vertu de la Democratie) .

ومع ذلك فقد أكد جوزيف راتزنجر أن الإيمان المسيحي (la foi chrétienne) يستبطن مضمونا موضوعيا (un contenu objectif) كما حاول التدليل على محدودية النسبية ، معتبرا أن التسليم المطلق بها ، ليس فقط في الدين وإنما في كل ما يتصل بالمسألة الأخلاقية ، سوف يؤدي لامحالة إلى تدمير المجتمع ؛ لأن النسبية المطلقة عادة ما تؤدي إلى الفوضى والتوتاليتارية (L'anarchie ou le totalitarisme) .

ذلك أ ن الإسراف في العقلانية سيؤدي لامحالة إلى الإجهاز على العقل نفسه، كما سوف يرسخ الفوضى (L'anarchie) ؛ إذ إنه حينما يمعن كل واحد في الانغلاق على عقلانيته الخاصة، فإن القواعد الجوهرية للعيش المشترك تكون عرضة للاختفاء. أكثر من ذلك فقد اعتبر الكردينال جوزيف راتزنجر أن القواعد الأخلاقية يجب ألاّ تخضع لمنطق الأغلبية والأقلية وإلا أصبحت تحت رحمة التحولات السياسية التي بمقتضاها تتغير المنظومات والقيم الأخلاقية بتغير الأغلبيات الحاكمة[8].

ومن جهة أخرى فلم يتردد في التعبير عن تشككه إزاء مفهوم التطور ، فهناك بطبيعة الحال تطور على مستوى معارفنا العلمية والتقنية ، غير أن هذه الإنجازات لا يترتب عليها بالضرورة تطور مماثل على صعيد القيم الأخلاقية ، ولا على صعيد قدرتنا على الاستعمال والتوظيف الجيد للسلطة التي تخولها لنا هذه المعارف ، على العكس من ذلك فإن السلطة (Le pouvoir) يمكن أن تشكل عامل هدم

(un facteur de destruction) ، ذلك أن نسبية وهشاشة العقل والأخلاق من شأنهما أن يجعلا أي مجتمع قابلاً لأن يدمر ذاته (Sautodétruire) . ومن هنا تشديد راتزنجر على ضرورة السعي لإيجاد القوى الأخلاقية القادرة على مقاومة الشر.

وأمام التجاوزات الأخلاقية للبحث الطبي والعلمي (الاستنساخ ، الإجهاض ، أطفال الأنابيب ، استعمال وسائل منع الحمل، الاتجار في الأعضاء البشرية ..) من منظور الكنيسة الكاثوليكية ورغم إدانته لها إلا أنه لا يؤمن بجدوى وضع قيود خارجية (قانونية) على هذه الأبحاث بقدر تشديده على أهمية القيود الداخلية الداعية إلى احترام كرامة الإنسان ، ومن ثم فإن أي تطور يتم على حساب كرامة الإنسان يعد غير مبرر وغير مقبول ؛ كأن تطبق تجارب علمية على أناس يعتقد العالم الغربي أنهم من درجة إنسانية أدنى منه ، وفق منطق يتعامل مع الجنين (foetus) والرحم ، على سبيل المثال ، بوصفها مجرد أشياء.

وفي هذا الإطار يعتقد أن من أبرز المهام التي يتوجب على البابوية الجديدة النهوض بها هو العمل على تجاوز الأزمة الحضارية للغرب الذي بات معها يشك في ذاته (doute de lui même) ولم يعد يؤمن بأي أساس أخلاقي للإيمان المشترك ، ليقع فريسة نسبية وذاتية مطلقتين.

وفي رده على الفيلسوف الإيطالي (Paolo Flores Darais) الذي يستخلص من تشديد المسيحية على موضوع بعث الموتى (la résurrection des morts) تغليبها للإيمان والنص على العقل ، يؤكد جوزيف راتزنجر أن الإيمان المسيحي فضلا عن دعوته للعقل (fait appel à la raison) فهو يتجاوزه من خلال الحب ؛ فمع أن الحب ليس ضد العقل إلا أنه يتجاوزه كثيرا . كما أن الرب عقل(Logos) ؛ فهو العقل الخلاق (La raison creatrice).

وهو الكلمة (la parole) لأن اللغوس ليس مجرد عقل ، إنه عقل يتكلم (Raison qui parle) يستجيب ويتفاعل ، كما أن اللغوس هو كذلك الحب (Logos est aussi amour) ..

ومن ثم فإن المسيحية، حسب الكاردينال راتزنجر – بابا الفاتيكان الحالي – ليست فلسفة معقدة تقادمت على امتداد الزمن .. وإنما هي التلقي عن الله والتأثر بهديه وتبليغ رسالته والشهود عنه ، وتبعا لذلك فإن الكنيسة التي لا تعمل إلا على استمرار وجودها كنيسة لاطائل منها ولا خير فيها مهما تضخمت إمكاناتها ، إذ لايمكنها أن تعيش وتنتج (fructifier) إلا إذا كانت تستشعر أولوية الله وأسبقية حبه لديها . وهوما لايمكن أن يتم إلا على أساس يقين عقلي ..

وهو ما يفسر دعوته للكنيسة كي تطلق نقاشا حول الأسس العقلية التي يقوم عليها الإيمان أو عدم الإيمان .من منطلق أن الايمان ليس عدوا للعقل ، وإنما رديفٌ له يدافع عن معياريته وسموه (sa grandeure) . مؤكدا أن الإيمان يجب ألا ينطوي على ذاته ، كما يجب ألا يتقلص ويختزل في نظام رمزي يرتهننا ، وإنما يجب أن ينهض برسالته في الهداية[9].

رغم أن راتزنجر يؤكد عدم تعارض العقل والنص الديني ، إلا أنه لا يتردد في إعطاء الأولوية للنص في حالة تعارضهما . وهنا يعترض مناظره (Paolo Flores Darais) كاشفا كيف أن مفتاح الثيولوجيا المسيحية الكاثوليكية لهذا التعارض يكمن في توسلها بالقانون الطبعي أو القانون الأخلاقي الطبعي (La loi morale naturelle) المطبوع سلفا في الإنسان وفي الواقع الإنساني نفسه ؛ بحيث إن القوانيين الطبيعية تبدو بمثابة كروموزومات كامنة في الكون والحقيقة ، وما على العقل إلا اكتشافها والخضوع لها . وهو ما يعتبره باولو خاطئا كليا وخطيرا ، ذلك أن السعي إلى تحديد أخلاق خاصة أسمى وأنبل من غيرها من خلال قانون طبيعي يستبطن كل مخاطر عدم التسامح (Porte en soi tous les dangers de lintolérance) .

وهوما كان داعيا لتعبير راتزنجر عن استعداده لإعادة النظر في مدى صلاحية وعقلانية مفهوم الطبيعة كمفهوم فلسفي دخيل على الثيولوجيا المسيحية ، والذي من شأنه أن يضع قيودا على الإرادة الإنسانية ، ليؤكد، تبعا لذلك، أولوية العقل على المادة ، ومن ثم حضور العقل في هذه المادة وما يرتبط بها من خلق[10].

ومع ذلك فإن العقل والعقلانية في كنف المسيحية وغيرها من الأديان تظل خاضعة لمرجعية معيارية نصية أعلى تحدد الغايات والمقاصد الكبرى للوجود الإنساني وهو ما ينسجم مع قناعة راتزنجر بأن الإنسان يحتاج إلى معرفة الله ، وأن الحقيقة قد تجلت في السيد المسيح ، وأنها ملك للجميع ؛ فهي ليست ملكية خاصة لأي أحد كان ، ولذلك يجب أن تكون مشاعة للجميع[11].

ثالثا : مفهوم البابا الجديد للعلمانية

ينطلق البابا جوزيف راتزنجر من مفهوم إيجابي للعلمانية كظاهرة جديدة في التاريخ، معتبرا أن المسيحية قد أقرت التمييز بين الدين والدولة .. بين «مجال الرب» (Domaine de Dieu) ومجال قيصر (Domaine de César) ، وهو التمييزالذي يكمن في أصل مفهوم الحرية الذي تطور في أوروبا والغرب عموما.

غير أن هذا لايعني أن الدين يعد أمرا خاصا بشكل حصري، إنه يعطي للإنسان تصورا أو رؤية (Vision) تستوعب حياته كلها وليس فقط حياته الروحية (spirituelle) دون أن يعني ذلك أن المؤسسة الدينية (L'institution religieuse)مؤسسة توتاليتارية (Totalitaire) ؛ لأنها محدودة بسلطة الدولة، رغم أن هذه الأخيرة لايمكنها أن تأخد بزمام كل شيء؛ فهي الأخرى مقيدة بحرية العقيدة (Ilest limité par la liberté de la religion)، فالدولة ليست كل شيء كما أن الكنيسة ليست كل شيء في هذا العالم. فالعلمانية بهذا المعنى مسيحية بشكل عميق (La laïcité est profondement chrétienne).

ومع ذلك يرفض راتزنجر مفهوم العلمانية الذي ينزع إلى إلغاء أي وجود للدين في الحياة العامة ؛ فمع أن للمؤسسات السياسية والمؤسسات الدينية فضاءاتها الخاصة إلا أن القيم الجوهرية للإيمان (les valeurs fondamentales de la foi) يجب أن تبرز وتتجلى في الحياة العامة ليس بفعل القوة المؤسسية للكنيسة وإنما بفعل قوة حقيقتها الداخلية . وإذا ما أرادت العلمانية إقصاء الدين فإن ذلك سوف يشكل تشويها للكائن الإنساني (une mutilation de l'être humain)[12].

وتأكيدا لهذا المعنى يقول : «يجب على العلمانية أن تعترف بالتعددية ، وأن تسمح بوجود عمومي راسخ للأديان ، أما إذا ذهبنا إلى حد إلغاء القيم الإيمانية من المجتمع ، وفهمنا العلمانية بالمعنى الوضعي الشامل (positivisme complet) فسوف نعمل على حرمان المجتمع من مقوماته الأساسية ، وسوف نصل إلى حالة من العبث (L'absurde) » خاصة إذا ارتقت هذه الوضعية إلى مستوى فلسفة للدولة (Philosophie d'Etat) مغذية للتطرف[13]. معتبرا أن تصاعد المد الأصولي يعد بمثابة رد فعل لعلمانية متصلبة (Acharné) ؛ إنه يعبر عن تبرمه بهذا العالم الذي يرفض الله ولا يحترم المقدسات ، ويزعم استقلالية مطلقة ، ويعيد تشكيل الإنسان حسب هواه..[14].

رغم الموقف الإيجابي لبنديكيت السادس عشر (Benoît XVI) من العلمانية من حيث المبدأ إلا أنه يعترض بقوة على مايسميه بالعلمانية الإيديولوجية (Laïcisme Idiologique) التي تهدد بمحاصرة الكنيسة داخل جيتو من الذاتية (getto de subjectivité) وحرمان الحياة العامة من الحقيقة المسيحية . إن مثل هذا الفصل ، الذي يعتبره (Benoît XVI) بمثابة تدنيس مطلق (profanité absolue) «سيشكل، بكل تأكيد ، خطراً على الوجه الروحي ، الأخلاقي والإنساني لأوروبا». وفي هذا الإطار يراهن على أن تكون حيوية الكنيسة في فرنسا قادرة على مساعدة أوروبا في الرد على هذا التحدي . «إن الإيمان المسيحي له ما يلهمه للأخلاق المشتركة (La morale commune) ولبناء المجتمع ، فالإيمان ليس محض شيء خاص وذاتي (une chose purement priveé et subjective) إنه قوة روحية كبيرة» من شأنها أن تغني الحياة العامة .

وفي هذا السياق يعتبر أن الإمعان في عدم الإشارة إلى المرجعية المسيحية لأوروبا في مشروع الدستور الأوروبي يعد خطأً كبيراً مشدداً أن «أوروبا قارة ثقافية وليس جغرافية» (L'Europe est un continent culturel et non pas géographique) فثقافتها هي التي أعطتها هويتها المشتركة . إن الجذور التي سمحت بتشكيل هذه القارة هي الجذور المسيحية» . ولذلك لا يخفي راتزنجر أنه وجد صعوبة في فهم مغزى

الاعتراض على الاعتراف بحقيقة تاريخية دامغة كهذه . يعززها كون النهضة الأوروبية الحديثة بعد الحرب العالمية تحققت بفضل رجال سياسة كانت لهم انتماءات مسيحية قوية ؛ كشومان ، وإدناور ، وديجول .. وغيرهم ممن واجهوا الخراب الذي أحدثه توتاليتاريون ملحدون ومعادون للمسيحية . ولذلك فقد اعتبر أن السكوت على هذه الحقيقة يعد أمرا غريبا وخطيرا ، داعيا إلى استمرار النقاش حول هذه المسألة ،معبرا عن خشيته من أن يستبطن هذا الاعتراض كراهية لأوروبا ضد نفسها وضد تاريخها العظيم[15].

وردا على تصور البابا للعلمانية ونقده المبطن للنموذج الفرنسي تساءل برنار ستازي (Bernard Stasi) بلغة لاتخلو من لَمْزٍ سِجَالِي يشكك في القيمة الديمقراطية لانتخاب البابا الجديد: هل بمقدور مسيحي عادي من عموم الناس أن يعترض على اختيار الهيئة الناخبة للكاردينالات ، سيما وقد تم اختيارها للبابا بأغلبية واسعة ؟ ليؤكد أن العلمانية لاتتوقف على مجرد ضمان الدولة لحرية التفكير والحرية الدينية، وإنما تقوم إلى جانب ذلك على مبدأالفصل بين الكنائس والدولة.

ومع إقراره أن فرنسا ،على غرار العديد من الدول ، تعرف وجود علمانيين متطرفين يعتبرون أن الدين لايزال يمثل العدو الحقيقي الذي تجب مواجهته ، إلا أنه يستبعد أن تعود أجواء الصراع التاريخي بين الكاثوليكيين والعلمانيين على إثر إقرار قانون 1905م. ومع إقراره أن العلمانية قد فرضت نفسها بشكل عنيف وراديكالي على حساب الكنيسة ، وهو ما يفسر حالة التحوط والحذر التي حكمت هذه الأخيرة لفترة طويلة ، إلا أنه يعود ليؤكد أن لا شيء يسوغ اليوم عودة مناخ عدم الثقة (un climat de mefiance) بين الكنيسة الكاثوليكية والعلمانية.

وفي هذا السياق يؤكد ، بنزعة تطمينية لا تخلو من دفاع ، أن أغلبية المواطنين الفرنسيين يتشبثون بعلمانية منفتحة ومتسامحة ولا يتقبلون أية علمانية مطلقة وتحريضية كتلك التي حذر منها الكاردينال راتزنجر . وهو ما يؤكده الإجماع الإيجابي اللافت للفرنسيين بخصوص اقتراح لجنة ستازي المتعلق بتدريس «الفعل الديني» (Le fait religieux) في المدارس الفرنسية. الأمر الذي يشير ، حسب برنار

ستازي، إلى أن فرنسا العلمانية قد باتت على وعي بأن الأديان ، بمجرد أن تتخلى عن نزوعها للسيطرة على الحقل السياسي ، يكون بمقدورها أن تلعب دورا مهما في حياة الجماعة الوطنية (La communauté nationale) سواء على مستوى الدفاع عن حقوق الإنسان، وترسيخ القيم الثقافية للتضامن ، أو على مستوى إغناء المعاني الروحية وإضفاء معنى على حياة الناس «فإذا كانت التعددية الدينية والثقافية .. عُنْصُرَ غِنىً يجب احترامه ، فإن العيش المشترك وحيوية الجماعة الوطنية تفرض كذلك أن مجموعة من القيم يجب أن تكون مشتركة ، وأن تكون موضوع اعتراف واحترام من طرف الجميع»[16].

رابعا : مفهوم بنديكيت السادس عشر للحرية

لا تتمتع الحرية بجدارتها وقيمتها ، حسب راتزنجر ، إلا إذا ظلت مرتبطة بجوهرها وبرسالتها الأخلاقية (Sa mission éthique) . إنها تحتاج إلى مضمون جماعي يمكن تحديده كضمانة لحقوق الإنسان ، وبتعبير آخر فإن مفهوم الحرية يحتاج إلى أن يستكمل بمفهومين آخرين هما : الحق و الخير.

ومن جهة أخرى يعتبر «راتزنجر» أننا لا نستطيع أن نطلب الحرية لذاتها فهي غير قابلة للتجزئة و إنما يجب النظر إليها كرسالة بالنسبة للإنسانية جمعاء . ولا يمكن الحصول عليها دون تضحيات (sacrifices) ، و تنازلات (renoncements) . كما لا يمكن أن تقوم مؤسسات وأن تكون ناجعة دون قناعات أخلاقية مشتركة. وهذه القناعات لا يمكن أن تصدر عن عقل محض إمبريقي (une raison purement empirique) . ففي الديموقراطية المعاصرة لا تعد قرارات الأغلبية في حد ذاتها إنسانية ومعقولة إلا بقدر ما تفترض مسبقا وجود معنى إنساني جوهري (sense humanitaire fondamental) وهو ما يستوجب أخذ العمق التاريخي للثقافة والأحكام الأخلاقية والدينية (les jugements éthico - religieuses) بعين الاعتبار، فحرمان ثقافة من الثقافات أو أمة من الأمم من إحدى قواها الأخلاقية أوالدينية التاريخية يهدد بانتحارها. و من ثم فإن العمل على تقوية ودعم الأحكام الأخلاقية

الأساسية (les jugements moraux essentiels) وحمايتها دون فرضها بطريقة تحكمية ، يبدو – في نظر البابا الجديد – شرطا لوجود و صمود الحرية في مواجهة كل العدميات وآثارها الشمولية (tous les nihilismes et a leurs conséquences totalitaires) و في هذا الاتجاه يرى راتزنجر الرسالة العمومية للكنائس ، مؤكدا أن طبيعة الكنيسة تقتضي انفصالها عن الدولة ، و أن تعاليمها يجب ألَّا تُفْرَضَ من قِبَلِ هذه الأخيرة ، و إنما يجب أن تقوم على قناعات حرة.

أكثر من ذلك فإنه يؤكد أنه لا يحق للكنيسة أن تكون دولة أو جزءا من الدولة و إنما جماعة تقوم على الإيمان ، و مع ذلك فمن واجبها أن تستشعر مسؤوليتها أمام الجميع و ألاَّ تنغلق على ذاتها . كما يجب عليها ، بناء على حريتها الخاصة والأصلية، أن تتوجه إلى حرية الجميع بشكل يجعل القوى الأخلاقية للتاريخ (les forces morales de lhistoire) حاضرة وموجهة ؛ ذلك أن الحرية المشتركة (la libérté commune) ، يشدد البابا ، لا يمكن تصورها دون قيم[17].

ويترسخ الوعي التاريخي بنسبية الحرية لديه بقوله :«لقد كنت دوما ضد الفكر اليوتوبي ، و الإيمان بمجتمع مثالي كامل (une société parfaite) لأن ذلك يلغي مبدأ الحرية التاريخية»[18].

واتصالا بمبدأ الحرية تثار مسألتان على درجة بالغة من الأهمية ؛ تتعلق أولهما بمدى تمتع المرأة بالمساواة الدينية مع الرجل ، ويتعلق ثانيهما بمدى ديمقراطية تدبير الشأن العام الكنسي . فرغم أن جون بول الثاني قد سبق وأثار موضوع دور المرأة في الكنيسة ، إلا أنه لم يتحدث عن المساواة بينها وبين الرجل . أما البابا الحالي فقد انتقد في رسالته حول «تعاون الرجل والمرأة في الكنيسة وفي العالم» النزعة النسوية الراديكالية (feminisme radical) ، أما الآن فإن مسألة دخول المرأة إلى سلك الكهنوت (La prêtrise) تبدو متوقفة على شرط الذكورة (clause) ، ذلك أن الكنيسة الكاثوليكية تعتبر، أكثر من أي وقت مضى، أن القس إنمايتصرف باسم المسيح بوصفه رجلا. وبخصوص إمكانية أهلية المرأة للشماسة فقد تدارست اللجنة

الدولية للثيولوجيا (La commission internationale de théologie) مسألة شماسة المرأة في الكنيسة الكاثوليكية (Diaconatdes femmes) فكانت النتيجة سلبية بعد مشاورات واسعة ، ليترك الأمر إلى السلطة التقديرية للبابا[19].

أما عن مدى ديمقراطية تدبير الشأن العام الكنسي فقد نبه روني ريمون (René Rémond) إلى ضرورة إدخال العديد من التعديلات على بنية وآليات اشتغال الكنيسة بحيث تخفف من نزعتها المركزية في اتخاد القرار وتعتمد نظاما لامركزيا يستجيب للعديد من المتغيرات الموضوعية ، وفي مقدمتها ارتفاع عدد الكاثوليكيين من 800 مليون في أثناء بابوية جون بوا الثاني إلى أكثر من مليار . وما صاحب ذلك من ارتفاع مماثل في عدد الأبرشيات (Dioceses) إذ كيف لحكومة بابوية مركزية (La curie) أن تدير وتؤطر كل هذا الكم من المؤمنين والأسقفيات التي تتعدد وتتباين مشاكلها وأولوياتها باختلاف بيئاتها وظروفها من أوروبا إلى أفريقيا ومن آسيا إلى أمريكا الجنوبية. خاصة وقد سبق لبول السادس أن كشف منذ 1971 م أنه لم يعد من الممكن بالنسبة للكنيسة أن تتبنى خطابا واحدا (Un discours unique) حول المشاكل الاجتماعية المتعددة والمتباينة بتباين الظروف الحاكمة لها . الأمر الذي يفرض ضرورة إعطاء الكنائس المحلية (Eglises locales) والمؤتمرات الأسقفية (Les confèrences épiscopales) سلطة أكبر للتكييف والتقدير (plus grand pouvoir d'adaptation et d'appréciation)[22].

خامسا : التحدي ما بعد حداثي (Le défi de la postmodernité)

بعد سقوط الأنظمة الماركسية و تراجع الخطر الشيوعي ، الذي يرجع في جزء مهم منه إلى الدور الفعال الذي لعبه الفاتيكان بزعامة البابا «جون بول الثاني» ، أمسى الحديث يجري عن خطر جديد يتمثل تارة في التحدي المابعد حداثي وما يحيل إليه من فردانية و نسبية عدمية ولامبالاة ، وحلولية ... و تارة في التحدي الإسلامي.

فحينما كانت الكنيسة الكاثوليكية تواجه عدوا محددا يعلن عداءه بشكل صريح للدين ، فقد كان بمقدورها أن تؤجج جذوة المقاومة الروحية والسياسية

(résistence spirituelle et politique) التي أسهمت في استمرار حيوية الإيمان المسيحي . لكن بعد أن توارى هذا العدو تكرست أزمة ضعف الثقافة المسيحية إذ تعمقت الهوة باستمرار بين العقيدة الكاثوليكية (doctrine catholique) من جهة، وبين السلوكات الفردية من جهة أخرى ، في ظل مجتمع بات يفتقر إلى الإرادة على حد تعبير نيتشة (Nietzsche).

وهو ما تجلى في تراجع عدد القساوسة في أوروبا من 175000-174000 سنة 1978م إلى 144215 سنة 2001م ، وفي تراجع نسبة الكاثوليك المعمدين (Catholiques baptisés) في أوروبا من 43,53٪ سنة 1978م إلى 41,14٪ سنة 1988م ، و إلى 39,96٪ سنة 2001م . الأمر الذي جعل الكاردينال الفرنسي (Roger Etchegaray) يتحدث عن الإفلاس الأخلاقي (fallite morale) للكنيسة الكاثوليكية التي وجدت نفسها في مواجهة نمو متسارع لإسلام راديكالي على أراضٍ تعد تاريخيا مسيحية[21].

ومع ذلك فإن (Jean- Pierre Dozon) يسجل أن هناك بعض الكنائس استطاعت أن تنتقل خلال العشرين سنة الماضية من ثيولوجيا التحرير إلى ثيولوجيا الرخاء و الازدهار[22].

يعود رودولف فان تادن (Rudolf von Thadde) إلى التاريخ ليخبرنا أنه بفضل الثورة الإصلاحية التي أعلنها مارتن لوثر في ألمانيا ، وعمل كالفن على نشرها في باقي أوروبا أصبحت البروتستانتية (Protestantisme) أكبرقوة ثقافية في ألمانيا خلال القرن التاسع عشر ؛ فقد كان جوته (Goethe) ، وهيجل (Hegel) ، ووكانط (Kant) كلهم بروتستانتيون. الأمر الذي جعل رجال الدين الكاثوليك يستنجدون بالفاتيكان ، ويقعون في نزعة بالغة المحافظة والتطرف (Ultramontain) بحيث لم يكتفوا بمعاداة البروتستانتية وإنما أعلنوا عداءهم لليبرالية وللثورة الفرنسية، وللحداثة. وفي هذا السياق التاريخي لم يتردد رودولف في الجزم بأن البابا الجديد يندرج ضمن تقليد معاد للحداثة (une tradiction antimodernist) ومعاد للعلمانية (Antilaïcisme) والواقع أن علاقة الدين عموما بالحداثة ليس بهذه البساطة فجون فرنسوا كولوزيمو (Jean-François Colosimo) يؤكد أن الأصوليات لا تظهر في أي مكان . إنها النواة

الباردة للتطور (Le noyau froid) والوجه الأسود للأنوار .. فالأصوليات الدينية التي تتوافر جميعها على البنية الشكلية نفسها تعد حديثة بشكل راديكالي (Les fondamentalismes religieux sont radicalement modernes).

سادسا : الموقف من الحوار العربي الإسلامي

يحتل مبدأ الحوار عموما مكانة مميَّزة في الخطاب الثيولوجي للبابا بنديكيت السادس عشر ، حيث يمتد لديه ليشمل ؛ من جهة أولى الحوار المسيحي المسيحي (Le dialogue oecuménique) ، ومن جهة ثانية الحوار الكاثوليكي مع باقي الأديان وفي مقدمتها الإسلام (Dialogue interreligieux) ، ومن جهة ثالثة الحوار مع الملحدين أو غير المؤمنين.

ورغم الأهمية الكبرى لنمطي الحوار الأول والثاني إلا أن النمط الثالث من الحوار مع الملحدين يعبر عن مدى الإيمان المبدئي بفضيلة الحوار عند راتزنجر ، الذي يعتقد، كما سبقت الإشارة ، بوجود قيم إنسانية مشتركة يتقاسمها المؤمنون والملحدون على حد سواء ، يقينا منه أنه كيفما كان فهوكائن أخلاقي . كما يؤمن بضرورة الوعي بأن المجتمع الإنساني ، بمؤمنيه وملحديه، يعيش في عالم واحد ، وأن للجميع فيه مسؤولية مشتركة إزاء كل ما يتهدده ، وإزاء كل ما من شأنه أن يسهم في تطوره واستقراره ..

ومع أنه بصدور كتاب راتزنجر الموسوم بـ "Dominus Iesus" الذي كرس فيه أفضلية الكاثوليكية على ما عداها من المذاهب والأديان الأخرى ، واعتبار بعضهم أن ذلك قد شكل إيذاناً بتوقف ديناميكية الحوار ، (La dynamique du dialogue)، إلا أن جيرار دو كليرك (Gérard Leclerc) ، يذهب إلى خلاف ذلك ، يذهب إلى أن راتزنجر يصدر عن رؤية مبدئية وواعية للحوار ؛ تؤمن بالاختلاف (La reconnaissance rigoureuse des héritages particuliers)، واحترام الخصوصيات (Les spécificitès) كما يعتبر أنه من الخطورة بمكان التصرف كما لو أن كل الاختلافات بين المذاهب والأديان قد انمحت[23] .

وفي هذا السياق يجري التأكيد على أن تسريع الحوار الديني مع المسلمين بات يمثل أولوية مستعجلة أكيدة في السياق الحالي للعولمة (dans le contexte actuel de la mondialisation) لمواجهة الإرهاب الذي جرف أقلية من المسلمين ، حيث شدد الكاردينال وولتر كاسبر (Walter Kasper) الرئيس السابق للمجلس البابوي من أجل وحدة المسيحيين على أن «كنيسة الغد لن تكون كنيسة منطوية على نفسها (replieé sur elle) .. وإنما كنيسة منفتحة بشكل أكبر على الآخرين»[24].

ففي ظل الأزمة الحضارية المعاصرة سواء على مستوى الثقافات الكبرى أو على مستوى الأديان يجدد بنديكيت السادس عشر دعوته للمسيحيين إلى تجاوز انكفائهم على يقينياتهم وهوياتهم الخاصة والانفتاح ، بدلا من ذلك على مشاغل الآخرين وقضاياهم بأريحية وصراحة، سعيا لإبراز مايبدو لهم (أي المسيحيين) عقلانيا وضروريا للإنسان ..[25].

والواقع أنه رغم إيمان البابا الجديد بضرورة وأهمية الحوار مع الإسلام ، إلا أنه لا يخفي أن الداعي الأساسي إلى هذا الحوار هو أن الإسلام أمسى يمثل تحديا حقيقيا للمسيحية داخل أوروبا وخارجها . ولا شك أن تأسيس أي حوار على الشعور بالتحدي من شأنه أن يستدعي منطق الحرب الباردة ، وما يستتبعها من رغبة دفينة من طرف أحد طرفي الحوار لاحتواء الطرف الآخر، والعمل على تحجيم قوته ونفوذه ..

وهو ما يعبر عنه بجلاء موقف الفاتيكان عموما ، وموقف البابا الرافض لطلب عضوية تركيا بوصفها دولة إسلامية لها ثقافة وقيم مختلفة فما دامت أوروبا، كما سلف الذكر، قارة ثقافية وليست قارة جغرافية ، فإن تركيا – كما يؤكد راتزنجر – قد شكلت دوما قارة مختلفة على امتداد التاريخ، في مواجهة مستمرة مع أوروبا (en contraste permanent avec l'Europe) بداية من حروبها مع الإمبراطورية البيزنطية ، وسقوط القسطنطينية ، وحروب البلقان، وتهديد غرب أوروبا على أسوار فينا والنمسا، ومن ثم فإن المماهاة بين القارتين سوف تشكل خطأ كبيرا ، سوف يؤدي أو يختفي فيها الثقافي لمصلحة الاقتصادي (La disparition du culturel au

(profit de l'economie . غير أن هذا لايحول ، حسب جوزيف راتزنجر ، دون إرساء أسس شراكة وتعاون وثيق يسهم في بزوغ تركيا قوية ضد كل أشكال الأصولية ؟

ولعلها الازدواجية التي جعلت (Guy sorman) يرصد وجود مأزق في مفهوم الكاثوليكيين للحوار يتجلى في المفارقة التالية : بينما يرقى الوعي بالحوار وأهميته إلى مستوى الضرورة الوجودية التي بدونها تظل الكنيسة معرضة لخطر الانحلال والذوبان[26] ، نجد أن راتزنجر يصدر عن تصور معياري ثنائي للعلم يشمل من جهة الكنيسة الكاثوليكية كرمزللخير ، ويشمل منهجة أخرى للملحدين (Les atheé) ، والمائعين (Les mous) ، والبربريين (Les Barbares) الذين يبحثون عبثا عن أخلاق بدون إله، أو عن آلهة مزيفة[27].

❋ ❋ ❋

1 - لقد أثار اسم بونوا السادس عشر ردود فعل مختلفة منها من ذهب إلى حد القول بأن اعتبار البابا الجديد أن سلفه بونوا الخامس عشر كان بمثابة رسول للسلام (Un apôtre de la paix) قول يمعن في التعمية علينا وتضليلنا ، متجاهلا أنه كان معاديا لكل ماهو فرنسي (francophobe) انظر :

- Yves Lemoine, ”L’autre Benoît, pape selon Benoît francophobe“, Liberation, 22Avril, 2005, p: 35.

2- Régis Debray et Jean-François Colosimo, ”L’Europe, l’Amérique et les passions religieuses“.

3- Sophie De Ravinele, “Ce qui attend le nouvau Pape”, Le Monde, 23 Avril.

4- Daniel schneidermann, ”Ratzinger et Jeunesses hitlériennes”, Libiratio, 22Avril 2005.

5- Guy sorman, ”Le monde selon Benoît“ ,Le Monde, 29 Avril, 2005.

6- Joseph Ratzinger et Paolo Flores D’arais, “La foi est-elle compatible avec la raison”?, Le Monde, Lundi, Mai, 2005.

7- Joseph Ratzinger, “Exclure la religion, C’est mutiler l’être humain”, Propos recueilles par: Jean sévillia, Le Figaro, Samedi 30 Avril, 2005.

8- Ibid, “si ce sont les majorités qui definissent les regles morales, une majorité peut édicter demain des reglescontraires aux regle d’hier”.

9- Joseph Ratzinger , “Quel avenir pour l’Eglise ?”, des extraits , Le figaro, 21 Avril, 2005.

10- Joseph Ratzinger et Paolo Flores D'arais, "La foi est-elle compatible avec la raison ?" ,Le Monde, Lundi, Mai, 2005.

11- Ibid .

12- Joseph Ratzinger, "Exclure la religion, C'est mutiler l'être humain" ,Op .Cit.

13- Joseph Ratzinger, "Des réticences sur la laïcité absolue" ,Le Monde 24L25 Avril, 2005.

14- Rudolf von Thadden, "Pour un protestant, il n'y a pas de chrétienté sans les lumiére de Luther sans Kant", Le Monde, 22, Avril ,2005.

15- Joseph Ratzinger, "La foi chrétienne a son mot a dire sur la morale", Le Figaro, 20 Avril, 2005.

16- Bernard Stasi, "Benoît XVI et la laïcité à la française", Le Figaro, 26 Avril, 2005.

17- Joseph Ratzinger, "on ne peut pas vouloir de la libérté pour soi seul" Le Monde, 24/25 Avril 2005.

18- Joseph Ratzinger, "Exclure la religion, C'est mutiler l'être humain", Op.cit.

19- Hevré Yannou, "Ledéfit de l'evangélisation" ,Ibid.

20- René Rémond, "Il faut décentraliser l'Eglise", Propos recueillis par Marie-Laure Germon, 8Avril, 2005.

21- Sophie De Ravinele, "Ce qui attend le nouvau Pape", Op.Cit.

22- Ibid .

23- Gérard Leclerc, "Une théologie qui veut concilier la foi et la raison ",Le Figaro, 21 Avril ,2005.

24- Hevré Yannou, ",Ibid.

25- Joseph Ratzinger et Paolo Flores D'arais, "La foi est-elle compatible avec la raison ?", Op .Cit.

26- Guy sorman, "Le monde selon Benoît ",Op .Cit "Pour que L'Eglise reste L'Eglise, sans se dissoudre dans le siecle. le dialogue entre Benoît et les autres religions devrait être d'autant plus courtois".

27- Guy sorman, "Le monde selon Benoît" ,Op .Cit.





محاضرة بابا روما، وأوروبا المسيحية والعوالم الجديدة ... والإسلام

رضوان السيد ◆

1

يصعُبُ تحديد أهداف البابا بنديكتوس السادس عشر من وراء محاضرته بجامعة رغنسبورغ، تحت عنوان: «العقل والإيمان» : هل أراد عرض صورةٍ جديدةٍ وتأويلٍ جديد لتطور «تاريخ» العقيدة المسيحية، بطريقةٍ تجعلُ من التقليد الكاثوليكي صديقاً للحداثة العلمانية من خلال ربط «الإيمان» الكاثوليكي بالفلسفة الإغريقية، التي يعتقدُ هو أنها هي التي أسَّستْ لأوروبا الحديثة؟ إنْ كان هذا مُراده فقد أخطأَ الهدف؛ لأنّ الإحياء اليوناني في عصري النهضة والأنوار كان الهدفُ منه ذا شُعبتين؛ **الأُولى** إنسانوية مُعادية للدين تريدُ الاستنصار بالوثنيات الإغريقية على التقليد الكاثوليكي بالذات. و**الثانية:** إعادة تحديد الهوية الأوروبية، باعتبار أنّ الإغريق هم الذين أَنْشَؤُوا القوميات الأُولى، والدول الأُولى المتمايزة عن الشعوب الآرية والهندو-أوروبية الأُخرى. والمعروف أنّ الكنيسة الكاثولكية اختارت منذ مطلع القرن العاشر الميلادي (وربما قبل ذلك كما يقول مؤرِّخو مدرسة **الحوليات** الفرنسية) الانتماء الروماني، والإمبراطورية الرومانية المقدَّسة. ولذلك لا يتلاقى البابا إنْ كان هذا هدفه مع ماضي كنيسته نفسه!

◆ مفكر وأكاديمي من لبنان، ومستشار تحرير مجلة التسامح .

فهل أراد البابا إذن أن يُحاورَ خصومَهُ من البروتستانت الذين صارعهم طَوالَ حياته، من طريق القول بأنّ اللاهوت المسيحيَّ واحدٌ منذ صار العهدُ القديم في القرن الثاني الميلادي كتاباً يونانيّاً (في الترجمة السبعينية بالإسكندرية)، ومنذ وجد العهدُ الجديد صيغةً يونانيةً على يد بولس الرسول كما ذكر هو في محاضرته؟ إنْ كان هذا مُراده فقد أخطأَ الهَدَف أيضاً؛ لأنّ البروتستانت ما لبثوا أن سايروا الحداثة والعلمانية واليهودية في التخلُّص من الطابع اليوناني الخفيف للعهد القديم، والطابع الهيلليني (الغنوصي) للعهد الجديد. ثم إنّ الكنائس البروتستانتية الكبرى تكادُ تخلو الآن من المؤمنين والأتْباع الذين جرفتهم الإنجيليات الجديدة المندفعة وراء ارتعاشات التجربة المباشرة مع السيد المسيح نفسه، بدون لاهوتٍ ولا كتاب!

وإذا كان البابا لا يخاطبُ الحداثيين الذين ما عاد للدين مكانٌ في حياتهم، ولا البروتستانت والإنجيليين الجُدُد، الذين لا يأبهونَ كثيراً بالمشيج اليوناني القديم أو المتأخر، فمن يخاطبُ إذن؟ لنلخِّصْ محاضرة البابا أولاً، ولنحاول فهمها من الداخل، ثم لنعد إلى محاولة تأمُّل مقاصده وغاياته.

يبدأ البابا المحاضرة بتذكُّر نفسِه أُستاذاً لِلاَّهوت بجامعة رغنسبورغ عام 1959م، حيث كان يلتقي بزملائه البروتستانت، وتدورُ بينهم حواراتٌ حول إمكان التلاقي؛ لأنّ بالجامعة المذكورة كليتين إحداهما لِلاَّهوت الكاثوليكي، والأُخرى لِلاَّهوت البروتستانتي. ثم يختارُ بدءَ موضوعه في العقل والإيمان باقتباسٍ من الإمبراطور البيزنطي مانويل الثاني باليولوغوس (1391-1425م) ذكره في معرض مجادلته لعالمٍ فارسيٍ مسلمٍ مفترَض مؤدَّاه أنّ الله -سبحانه- ذو طبيعةٍ عاقلة، ولذلك فإنّ الإيمانَ بالنسبة له يرتبط بالعقل، وهو يقصِدُ بذلك الإرادة الحُرَّة العاقلة. والبابا (مستنداً إلى عادل تيودور خوري عالم اللاهوت الكاثوليكي، ودارس الإسلاميات، المعروف، ذي الأصل اللبناني، والذي نشر جدالات مانويل الثاني أو محاوراته مع المسلمين عام 1966م) يذكر أنّ فكرة لاعُنفية الذات الإلهية، ومن ثم تعقُّلها - آتيةٌ من الفلسفة الإغريقية (اليونانية). ولليونانية معنيان اصطلاحيان. فالتقليد اليوناني في المسيحية هو التقليد الديني الأرثوذكسي، والأرثوذكسية هي

ديـن الإمبراطـور مـانـويـل صـاحـب الجدالـيـات. لـكـنّ الـبـابـا يختارُ المعنـى الثـاني للاصطلاح دون مبرِّر: اليونان القُدامى الذين صنعوا التقليد الفلسفيَّ المعروف من خلال الثلاثي المشهور الذي يذكره البابا خلال محاضرته: سقراط وأفلاطون وأرسطو. وأقولُ: إنّ اختيار البابا للمعنى الثاني فيه تحكُّم ؛ لأنّ هؤلاء الفلاسفة ما كانوا مسيحيين، ولا علاقة لهم بتجربة المسيح غير العنيفة؛ في حين أنّ التقليد الدينيَّ الأرثوذكسيَّ مُعادٍ للعنف باسم الدين – وقد كان الأَوْلَى به أن يتبناه بدلاً من نسبة عدم العنف إلى تأثير أفلاطون! ولا شكّ أنّ الإمبراطور مانويل نفسه لو كان حيّاً وقَرَأَ كلام البابا لتعجب وأغرب ضاحكاً؛ لأنّ العنف الديني الذي أطلقته الكنيسة الكاثوليكية (البابا أوربان الثاني عام 1095م) ضد الشرق الإسلامي، نال أول ما نال بشواظه الأرثوذكسية، إذ احتلّ الفرسان الصليبيون القسطنطينية وظلُّوا فيها مستعمرين لأكثر من خمسين عاماً، وباسم المسيح العنيف وليس المُسالم أو العاقل!

بعدها يتابع البابا المحاضرة بعرض تأويل جديدٍ للعهد القديم، خُلاصتُهُ أنه تأغرق (صار حضاريّاً!) بعد ترجمته لليونانية، فيتجنَّبُ بذلك صورة يهوه العنيفة في التوراة. أمّا يونانيةُ العهد الجديد غير العنيفة فآتيةٌ من بولس الرسول الذي قصد مقدونيا استناداً لرؤيا رآها (مقدونيا اليونانية؟ اليونان القُدامى ما كانوا يعتبرونها كذلك، ويقولون: إنّ الإسكندر المقدوني الذي فتح أثينا كان متوحّشاً!) – كما أن يونانية الإنجيل آتيةٌ أيضاً من لغته الأولى المعروفة (ربما كُتبت بعض الأناجيل في الأصل بالآرامية لغة المسيح، أو بالعبرية؛ لكنّ أقدم نُسَخ الإنجيل كما انتشر في العالم مَصُوغةٌ باليونانية، وتعود إلى عام 225م)، والذي تبدأُ إحدى نُسَخه القانونية بالعبارة المشهورة: في البدء كان الكلمة (اللوغوس)، وكان الكلمة الله. وهنا يوحّد البابا بين الألوهية والكلمة (أي المعرفة)، والنوس (أي العقل). وما اجتمعت الفلسفة الأفلاطونية المُسالِمة والمعرفة والعقل إلاّ في مقدونيا على يد بولس الرسول؛ ولذلك فإنّ المسيحية ما «تحضَّرت» في المشرق حيث ظهرت، بل في أوروبا؛ ومن هنا تأتي الهويةُ المسيحيةُ لأوروبا التي تبادلت التكوين والصناعة معها: المسيحية

أوروبية، وأوروبا مسيحية! وأحسبُ أنّ هذا التفسير المبتكَر للطرفين: المسيحية وأوروبا كان سيسُرُّ الشيخ ابن تيمية صاحب الكتاب الجدالي الكبير ضد المسيحية: «الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح»، والذي قال فيه: ما تنصرت الروم (والروم في الاصطلاح القرآني والعربي هم البيزنطيون اليونان)، لكنّ النصرانية تروَّمتْ! كما أنه سيسُرُّ أَوْسَرَّ ولا شكَّ الرئيس الفرنسي الأسبق جيسكار ديستان، الذي ترأس لجنةً صاغت الدستور الأوروبي الميّت ، وكان في مقدّماته أنّ الهوية العميقة لأوروبا مسيحية (وهذا لا بأس فيه)؛ ثم رتّب على ذلك أنّ تركيا المسلمة إن دخلت الاتحاد الأوروبي فإنّ ذلك سيُفسدُ الهوية المسيحية الخالدة فساداً لا صَلاحَ بعده! وهذا هو رأْيُ البابا الحالي الذي ذكره قبل ثلاث سنواتٍ في خضمّ نقاشات ذاك الدستور، وكان وقتَها ما يزالُ رئيساً لمجمع العقيدة أو الإيمان بالفاتيكان، واسمُهُ الكاردينال جوزف راتسينغر. ويزعُمُ الأتراك أنّ حُبَّه المفقودَ لهم يعودُ لأيام مطرانيته على ميونيخ، واستغرابه للباس نساء العمّال الأتراك أو لحجابهنّ!

بعد الترابط الذي استنتجه البابا بين العقل اليوناني والمسيحية وأوروبا، ينصرف لقراءةٍ شخصيةٍ بعض الشيء للتاريخ اللاهوتي، وصورة الله التي يفترضها في المسيحية. فاللاهوت الكاثوليكي «الأصلي» هو لاهوت اللوغوس أو لاهوت العقل والإيمان (باستثناء قلةٍ نادرةٍ لا حُكْمَ لها مثل دونز سكوتوس). وهو يذكر بين أركان ذاك اللاهوت أوغسطينوس وتوما الأكويني. وأوغسطين أفلوطيني غنوصي فعلاً. وليس الأمر كذلك مع توماس إكويناس. فتوما الأكويني الذي صنع اللاهوت السكولائي (المدرسي) للكاثوليكية، أخذ الخلطة اللاهوتية من الغزالي (في قراءةٍ نقديةٍ وبنائيةٍ في الوقت نفسه) في مواجهة ابن رشد. وفي تلك الخلطة دخل اليونان (أرسطو بالذات) دخولاً تنظيميًّامن طريق إقامة اللاهوت (علم الكلام عند المسلمين) على المنطق الصوري. فالصوفية المسيحية صوفيةٌ أفلاطونية وأفلوطينية، وكذلك الروح العام. أمّا اللاهوتُ الرسمي (شأنه في ذلك شأن علم الكلام لدى المعتزلة والأشاعرة) فهو قائمٌ على منطق أرسطو. وقد يكون هذا هو المقام الصحيح لقراءة «صورة الله العاقلة» عند البابا ، الذي هو في الأصل أستاذ لاهوتٍ كاثوليكيٍّ

كبيرٍ فعلاً؛ ولذلك يجبُ تتبُّعُ تأويله اللاهوتي للتاريخ المسيحي الوسيط بعناية. في المسيحية الكاثوليكية والأرثوذكسية لاهوتان، وكذلك في الإسلام واليهودية. أمّا في البروتستانتية فهناك لاهوتٌ واحد. اللاهوتان هما إذا صحَّ التعبير : لاهوتُ الرحمة والعناية والفضل، ولاهوتُ التنزيه والعدل. وهذان التياران موجودان في اليهودية والإسلام أيضاً ؛ في حين أنّ البروتستانتية لا تعرفُ غير لاهوت الرحمة والنعمة والاصطفاء؛ الذي يتخذ سمةً متشدّدةً مثلما هو لدى بعض اللاهوت اليهودي. وسنعود لذلك لاحقاً. يعني هذا بعبارةٍ أُخرى أنّ صورة الله ﷻ لدى القائلين بالرحمة والفضل هي صورةُ الحرية المتبادَلة، وفيها أنّ الله -سبحانه- منزَّهٌ تنزيهاً مطلقاً عن الشَّبَه بالبشر، وعن الخضوع لمقاييسِهِمْ (كلُّ ما خَطَر ببالك ، فالله بخلاف ذلك)؛ لكنه رحمةً وتفضُّلاً منه أرسل الرسالات، واختار العناية بسائر الكائنات التي خَلَقَها، ولا إلزامَ له بذلك بل نحن المؤمنين نلتزمُ بما سمَّى به نفسَه، من ضمن مشيئته وقدرته وإرادته، وحسبما اقتضته حكمته واقتضاه تفضُّلُه، ومقاصدُهُ التي لا تُدرَك. وفي مقابل هذه الحرية المطلقة لله، هناك الحرية النسبية للإنسان بين الإيمان والكفر، والصلاح والفساد، مع وجود النصوص أو التعاليم التي تُبيّن لهذا الإنسان طريقي الخير والشرّ، وعواقب اختيار أحد الطريقين. لكنْ في هذا اللاهوت شيْءٌ من الجبرية (من خلال القضاء والقَدَر)، وشيْءٌ من الاتكالية (تبقى في نطاق عناية الله ورحمته مهما فعلْتَ). أمّا في اللاهوت الآخَر، لاهوت التنزيه والعدل ، والذي سميناه لاهوتَ الالتزام المتبادَل؛ فإنّ الله والإنسان كليهما يتمتّعُ بالحرية؛ لكنهما مثقلان بالالتزامات المترتبة عليهما: على الله الالتزام بما أَلزمَ به نفسَهُ (يسمّيه المعتزلة الوعد والوعيد)، فليس من العدل أو التنزيه أن يهدي الله إنساناً دون آخَر، ولا أن يرحم مذنباً، أو لا يُثيبَ مؤدّياً للفرائض والتعاليم. على الله الالتزام بوعده ووعيده، ولا يستطيع الإخلالَ بذلك أو تنتفي صورةُ الأُلوهية عنه. وفي المقابل الإنسانُ هو الذي يخلُقُ أفعالَهُ التي لا علاقة لها بالقضاء والقَدَر، وهو لذلك مسؤولٌ مسؤوليةً كاملة. وهكذا فالإيمانُ نعمةٌ ورحمةٌ وتفضُّلٌ من الله لدى أهل لاهوت الرحمة، وواجبٌ وحقٌّ لدى أهل لاهوت التنزيه والعدل. والنعمةُ والرحمةُ والعناية

تتخذ أبعاداً كبرى لدى المتكلمين اليهود بحيث تصل إلى اختيار الله لهم شعباً وديناً وليس أفراداً، والاختيار والاصطفاء والاتّخاذ قويٌّ أيضاً لدى البروتستانت لكنه فردي. وفي المقابل يبلغ لاهوت الواجب أحياناً لدى المعتزلة وبعض الأرثوذكس حدود وضع الله في ضبطيةٍ عقليةٍ محكمةٍ تُجاه الإنسان بالذات: يجب على الله كذا، ولا يجوز له أو عليه كذا! بيد أنّ مسألة الوجود الإلهي المتعالي في الديانات الإبراهيمية فرضت مشتركاتٍ رغم اختلافات اللاهوتيين. إذ لا بد من تصور إمكان قيام علاقةٍ بين الطرفين: الإلهي المتعالي والمتفرّد من جهة، والإنساني من جهةٍ ثانية؛ ولذلك كانت هُوامات الصوفية والقبالة والغنوص، والتي ما استطاع اللاهوت الرسمي قبولها؛ لأنها تتجاوزُ كلَّ المؤسسات الدينية وتُلغي الكهنوت بادعاء وحدة الوجود أو الحلول أو الصلة المباشرة بين الله والإنسان خارج القناة (القانونية) : النبوات والكتب، وفي المسيحية الكاثوليكية والأرثوذكسية إلى حدٍّ ما: تجاه تجسُّد الله نفسه، وتُجاه الكنيسة الجامعة والحاكمة! ولذلك قال المتكلمون المسلمون بقياس الغائب على الشاهد، وتبعهم في ذلك المتكلمون اليهود، واللاهوتيون الكاثوليك، وإلى حدٍّ ما الأرثوذكس. وقياس الغائب (الله) على الشاهد (عقل الإنسان وقيمه وإدراكاته) يعني إقامةَ صِلَةٍ من نوعٍ ما بين المطلق والنسبي من خلال صفاته بالقدرة والعناية (لدى الأشاعرة والكاثوليك)، ومن خلال أفعاله بما يسمُّونه اللُّطف (لدى المعتزلة والمتأثرين بهم من المتكلمين اليهود والأرثوذكس). ما فائدةُ هذا الاستطراد كلّه؟ فائدتُهُ أنّ البابا يتحدث عن اختلافٍ في صورة الله بين المسيحيين وغيرهم من أتباع ديانتي التوحيد، وبخاصةٍ الإسلام ؛ لأن اليهودية تجاوزت «عُنفية» يهوه بالدخول في الميراث اليوناني العقلاني أيضاً. وهذا تأويلٌ للتاريخ اللاهوتي لا يعرفُهُ غيرُه، وقد لا يقولُ به غير قداسته. فاللاهوتُ الكاثوليكي الوسيط مَبْنيٌّ كلُّهُ على المباني والمناهج التي عرفها المتكلمون المسلمون من السريان والأرثوذكس وفلاسفة الإغريق، وبنوا عليها وطوَّروها، وأَدخلوا فيها الكاثوليك واليهود، وعادوا إلى التأثير حتّى في السريان والأرثوذكس رغم سبق هؤلاء لهم، كما سبق القول، بالتعمُّق في الموروثات اليونانية قبل ظهور الإسلام. وقد هربت

الكاثوليكيةُ فالأرثوذكسية من الأفلاطونية إلى نصف أرسطية خوفَ الغرق في الغنوص الذي كافح ضدَّهُ آباءُ الكنسية الأوائل ووقع فيه أوغسطين وغيره وما كادوا يخرجون منه، ولولا المؤسَّسةُ الكَنَسيةُ القائمةُ سلطتها على سلطة الدولة أو بموازاتها - لصارت الكاثولكيةُ بالذات ديناً غنوصيّاً آخَر مثل غنوصيات الأزمنة الهيللينية. فالتجربةُ مع الإغريق في اللاهوت الأفلوطيني والأرسطي هي تجربةُ مشتركةٌ بين الديانات التوحيدية، ولا ينفرد بها المسيحيون الأوروبيون أو الكاثوليك بالذات الذين أخذوها عن الأرثوذكس والمسلمين أو شاركوهُم فيها! وهكذا فالعقلنةُ في المسيحية الوسيطة عقلنةٌ محدودة وتتركّز في المؤسسة التنظيمية والسلطوية، وليس في اللاهوت المدرسي، الذي ظلّ مشتركاً بين الإسلام والمسيحية واليهودية (لاهوت موسى بن ميمون يقرأُ الأشعرية قراءةً نقدية. وفي السنوات الأخيرة جرى اكتشاف عدة نصوص معتزلية كانت متداوَلة لدى الفِرَق اليهودية في بغداد ومصر والأندلس). فمن أين أتت الخصوصيةُ المسيحية المستنيرة التي يتحدث عنها البابا في صورة الله، والتي يُدْخِلُ فيها اليهود، ويُخرجُ منها المسلمين؟ ليس من اللاهوت الكاثوليكي بالتأكيد، وليس من تاريخ الكنيسة بالتأكيد؛ بل من التجربة الإنسانوية الأوروبية في القرون الأربعة الأخيرة، والتي صارت عالميةً عبر مقولة «الحق الطبيعي» للإنسان. وبهذا المعنى تغيرت صورة الإنسان، وصورة العالم، فتغيرتْ صورةُ الله لدى البابا بعد نضالٍ فاتيكاني وبابوي في الإصلاح المضادّ، استمرَّ على مدى ثلاثة قرون! والحداثة التي دخلها البروتستانت وبعض اليهود قبل الكنيسة الكاثوليكية، هي التي أعادت طرح كلّ هذه المسائل، واضطرّت المؤسسة الكاثوليكية الصلْبة والمتضائلة حتى مطالع القرن العشرين إلى الدخول والمنافسة من جديد، مستفيدةً لإعادة التموضع داخل العصر من سلبيات راديكاليات الإنسانويين غير الإنسانية!

2

.. ويباشرُ البابا معالجة مسألة الأزمنة الحديثة أو نقد الحداثة ومحاولة التصالُح معها، قبل الوصول إلى الخاتمة والاستنتاجات. وهو يرى أنّ المَعْلمَ الرئيسيَّ فيما يتعلق بالتفكير الديني خلال أربعة قرون وحتى القرن العشرين، كان ما يزال : نَزْع

الهلْينة، أو تجريد اللاهوت والفكر الديني المسيحي من التأثيرات الفلسفية اليونانية عليه. وقد مرت العملية حتى العصر الحاضر من وجهة نظره بثلاث مراحل. في المرحلة الأولى مرحلة عصر الإصلاح (البروتستانتي) يقول البابا: إنّ الغرضَ من وراء ذلك كان العودة إلى سذاجة وحرارة الإيمان، بالاستناد للنصّ نفسه مجرَّداً عن أغطيته الفلسفية. وقد دخل في ذلك ليس اللاهوتيين فقط؛ بل الفلاسفة من مثل عمانوئيل كانط الذي أراد أن يضع الفكر الفلسفيَّ جانباً، ليفسح المجال للإيمان. وفي المرحلة الثانية مرحلة اللاهوت الليبرالي التي امتدَّت حتى القرن العشرين ظهر لاهوتيون كبار مثل أدولف فون هارناك تابعوا تلك العملية وأسَّسوها على مقولة باسكال في التفرقة بين إله الفلاسفة، وإله إبراهيم وإسحاق ويعقوب. وتابع البابا قائلاً: إنّ هارناك أراد استرجاع حرارة الرسالة الأولى للسيد المسيح التي غرقت في خضمّ التدقيقات اللاهوتية والتفلسُف الهيلليني. وزاد الأمرَ راديكاليةً دخول عصر التصنيع وزمان التكنولوجيا حيث صار الهمُّ الوصول إلى اعتبار اللاهوت عِلْماً؛ استناداً إلى إدخالِه في «علم التاريخ» من جهة، وإلى قياس دقّته وعلميته، ودقة العلوم الإنسانية الأُخرى، على دقّة العلوم البحتة والتطبيقية. ولأنّ اللاهوتَ المتّصل بالإيمان ليس بالأمر الذي يمكن إخضاعه للتجربة؛ فقد أُخرجَ سؤالُ الله عمليّاً من المجال العلمي الحيّ والمتطور؛ وصار الدينُ يُدرَسُ بوصفه نظاماً وضعيّاً.

ثم دخلت المرحلةُ الثالثةُ في نزع الهلْينة، وهي المرحلةُ المُعاصرة، في عصر التعددية الثقافية. وفي هذا المرحلة قيل: إنّ التهليُنَ المسيحيَّ تمَّ في أزمنةٍ سالفة، وفي ظروف منقضية. ولذلك ينبغي السماحُ للمسيحيات والمسيحيين الجُدُد أن يمارسوا شخصياتِهم وظروفَهم وسياقاتِهم كما مارسَها المتهلينون في أزمنةٍ سالفة؛ بحيث يُنتجون دينَهم الخاصّ المتلائم مع تقاليهم الثقافية الخاصّة في زمان التعددية. والبابا يرى في ذلك شذوذاً وانعداماً للمعقولية. فالهلْينةُ بالنسبة للمسيحية ليست غطاءً مُستعاراً يمكنُ نزعُهُ؛ بل إنها صارتْ جزءًا من الإيمان المسيحيّ نفسه.

ويختم البابا المحاضرة عن «العقل والإيمان» بالدعوة إلى العودة إلى العقل الفلسفي، وليس الاكتفاء بقصْر العقل والمعقولية على منتجات التجربة المباشرة

ومقاييسها. وهو يرى أنّ ذلك لا يعني التنكر للتكنولوجيا أو لعصر الأنوار قبلها؛ بل البناءُ عليهما. فلا بُدَّ من تصحيح علاقة العقل بالإيمان، من طريق الاعتراف المتبادَل، والنظر إيجابياً تاريخية العلاقة والتقاليد الدينية المختلفة، وبخاصةٍ المسيحية. لا بُدَّ من العودة إلى تأمل كلمة الإمبراطور مانويل الثاني: «الإقدام على التصرُّف بدون معقولية، مُناقضٌ لطبيعة الله».

يحمّلُ البابا المسؤولية فيما آل إليه أَمْرُ الدين إذن لأولئك الذين أصرُّوا على «نَزْع الهلْينة» أو إلغاء اللاهوت المتفلسف و المعقلَن منذ القرن السادس عشر. وهو قسّم ذلك في ثلاث مراحل بدءًا بالقرن السادس عشر. يتحمَّلُ البروتستانت مسؤولية المرحلتين الأُوليين، ويتحملُ العلمانيون والتجريبيون التعدديون مسؤولية المرحلة المعاصرة. وهذه مرةً ثانية وثالثة نظرة متفرّدة أو خاصة في فهم تطور التفكير بشأن الدين في أوروبا في القرون الأربعة الأخيرة. والواقعُ أنّ المشكلات المتعلِّقة بالدين والتي طُرحت منذ القرن السادس عشر تتمثَّلُ في ثلاث: علاقة الدين بالكنيسة، وعلاقة الكنيسة بالدولة، وعلاقة العقل بالإيمان، وأخيراً منزله الدين في الحياة الإنسانية. أثار الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر وما بعده مسألة علاقة الدين والخلاص بالمؤسَّسة (الدينية)، أي الكنيسة الكاثوليكية. وقد سبقته تمرداتٌ كثيرةٌ على السلطة الكنسية منذ القرن الثالث عشر، الذي انتهت فيه الحروب الصليبية. وقد لجأت البابويةُ في قمعها إلى الاستنصار بجيوش الملوك «المؤمنين»، وجيوش الفاتيكان نفسه. وأكملتْ ذلك بإنشاء محاكم التفتيش. وهكذا فما كان الأَمْرُ أَمرَ نزع الهلْنية، بل هل الدين (أوالإيمان) ممكنٌ دون المؤسَّسة، وما هي سلطةُ المؤسسة إن كانت؟ وما هي حدودُها؟ البابا يُماهي هنا بين الإيمان والمؤسَّسة، ويعتبر التمرد على المؤسَّسة تمرداً على الدين والإيمان. وقد ثبت خَطَلُ هذه الرؤية. فقد انتصرت البروتستانتية التي أضعفت المؤسَّسة، دون أن يضعُفَ الدينُ أو الإيمان. وما استطاعت البابويةُ في القرنين السادس عشر والسابع عشر أن تُنهي التمرد البروتستانتي بخلاف ما حدث للتمردات السابقة؛ لأنّ الدولة كانت قد انفصلت بالتدريج عن الكنيسة؛ فما عاد بوسعها شنُّ حروبٍ صليبيةٍ في الخارج، ولا فرض

سيطرتها بواسطة جيوش الملوك المسيحيين في الداخل الأوروبي. وهكذا ففي المرحلة الأولى ما كان السؤالُ سؤالَ ماهية اللاهوت؛ بل ضرورة المؤسسة الدينية (الكاثولكية) لبقاء الدين المسيحي. وقد كانت الكنيسةُ تستخدم النظام اللاهوتي المدرسي لتثبيت سيطرتِها في العالَم المسيحي، ومن الطبيعي عندما تتزعزعُ تلك السيطرة، أن تتغير «صورةُ العالم»، فيتصدع البناءُ اللاهوتي الذي يدعمها أو يعطيها المشروعية.

أما السؤال الآخَرُ ، الذي طُرح في القرن الثامن عشر، أو ما عُرف بعصر الأنوار، فكان يتصل بعلاقة الإيمان بالعقل. كان هناك العقلانيون المُلحدون الذين اعتبروا أنّ الدينَ في طريقه إلى الزوال، وأنّ الباقي هُواماتٌ فرديةٌ وشخصية. وقد بلغ هذا النوع من الفكر ذروته في راديكاليات الثورة الفرنسية أواخر القرن الثامن عشر. بيد أنّ المفكرين الجدّيّين من أمثال كانط وهيغل وهوبز ولوك ولايبنتز واسبينوزا ما كانت عندهم أَوهامٌ حول إمكان اختفاء الدين أو الإيمان الديني. لكنهم ما عادوا يرون إمكان استمرار «اللاهوت العقلي» أي تأسيس الإيمان الفردي على البرهان اللاهوتي الأفلاطوني أو الأرسطي. ومن هنا فقد عادوا إلى أُطروحة ابن رشد التي كان المتكلمون واللاهوتيون قد نحّوها جانباً كما سبق ذكْرُه ولصالح اللاهوت المعقلَن للغزالي وتوما الأكويني. قال ابن رشد بحقيقةٍ إيمانيةٍ وأُخرى بُرهانية. الأولى تتعلقُ بعالَم الدين والإيمان، والأُخرى تتعلّقُ بعالم الكون والفساد، أو الحسّ والتجربة. البابا يعتبر ذلك تهميشاً للسؤال الديني، لأنه ما يزال مهجوساً بدور اللاهوت المؤسَّسي؛ لكنه من جهةٍ أُخرى لا يستطيعُ اعتبار ذلك مرحلةً أُخرى في تجريد الدين من أسلحته الفلسفية أو الفكرية. فالواقعُ أَنّ كانط وهيغل واسبينوزا كانوا بذلك يحمون الإيمان الدينيَّ العميق من شطحات التنويريين الراديكاليين (أمثال هيوم وفويرباخ ونيتشه) وتشددات الحروفيين الإنجيليين، وليس من بقايا الكنيسة الكاثوليكية. وقد أُضيف إلى ذلك في القرنين التاسع عشر والعشرين إحساسُ علماء كبار بأنّ الإيمان العلميَّ أو بالعلم (الرياضيات والعلوم الطبيعية) أسقط الحاجة للدين أو للإيمان، وما عادت للدين غير فائدةٍ ضئيلةٍ في المسائل الأخلاقية. لقد تبلورت رؤية

جديدةٌ للعالم في الوقت الذي كانت فيه الكاثولكية ما تزالُ منهمكةً في الدفاع عن سلطة الكنيسة، وليس عن الإيمان الديني.

لماذا يشعُرُ البابا بالجَزَع؟ إنه خائفٌ من تضاؤل دور الدين في الحياة العامة الأوروبية. بيد أنّ التجربة الأوروبية مع الدين في القرون الأخيرة خَاصَّةٌ وليست عالمية. وما يجري في الولايات المتحدة وآسيا وإفريقيا شاهدٌ واضحٌ على ذلك. ففي سائر القارات (بما في ذلك بعض أنحاء أوروبا) تمدُّدٌ إيمانيٌّ وثَوَرانٌ دينيٌّ، وليس تضاؤلاً للدين والإيمان. ولذلك فإنّ الحلَّ الذي يقترحُه (إعادة تعريف العقل ودوره) لا يتلاءَمُ والواقعَ المتطوّر. كأنما هو ما يزالُ محبطاً لما كان في حقبة ما بين الحربين، وحقبة الحرب الباردة. لقد تغيَّر الزمان، وما عادت العلمانيات الراديكالية هي المُشكلة؛ بل الديانات الجديدة غير المؤسّسية. والخوفُ مشروعٌ ومبرَّرٌ لهذه الجهة؛ وإن كان الشكُّ كبيراً في إمكان نجاح المؤسسة الدينية التقليدية لدى أهل الديانات الثلاث، في العودة لقوتها وعزّها. هناك مُعاناةٌ كبيرةٌ من الإحيائيات والأصوليات المنفلتة من عقالها، والتي لا تشعُرُ الحاجةَ إلى أيّ بُعْدٍ مؤسَّسيّ أو انضباطٍ من أيّ نوع. لقد انهار اللاهوتُ المدرسيُّ الكاثوليكيُّ في القرن الثامن عشر. كما انهارت المؤسسةُ الدينية لدى اليهود الأرثوذكس في مطلع القرن العشرين؛ وكذلك الأشعرية السنية في العقود الماضية. وتعملقت الإحيائياتُ دون لاهوتٍ ولا علم كلام. وهذا هو التحدي الحقيقي الذي يواجهُ الأديانَ الإبراهيمية كلَّها.

وقد أدرك البابا السابق يوحنا بولس الثاني هذا الأمر، فوضع الكاردينال راتسينغر (البابا الحالي) رئيساً لمجمع الإيمان ليُحكِمَ القبضة على الكنيسة الكاثوليكية فلا تتشقّق في عصر التحولات الكبرى. وانصرف هو منذ مطلع الثمانينات إلى مصارعة الشيوعية في أوروبا الشرقية، ومنذ مطلع التسعينات إلى مكافحة الأنظمة الشمولية والمهيمنة الأُخرى، والدعوة إلى الحرية الإنسانية والودّ الإنساني، ومصارعة الفقر والظُلم والأدواء البشرية السارية، ومخاطبة ومحاورة أتباع الديانات الأُخرى، الذين اعتبرهم حلفاء وشركاء في الإيمان، وفي المصير الإنساني الكبير.

أمسك البابا يوحنا بولس بنبض التاريخ، وراح يشارك في صُنعه. تشدَّد مُؤَسَّسياً بالداخل الكنسي، وانطلق عالميّاً حاملاً أسئلة العصر وتحدياته. أمّا البابا الحالي فيريد أن يتموضعَ في أوروبا، طارحاً من جديدٍ الأسئلة التي جرى تجاوُزها قبل قرنٍ وأكثر. ولا شكَّ أنّ المشكلات الأكبر واقعةٌ اليوم بداخل الكنيسة الكاثوليكية، ليس بسبب هجوم الإنجيليين الجدد والمولودين ثانيةً عليها فقط؛ بل أيضاً بسبب تفاقُم القضايا المحتاجة إلى حلول منذ ثلاثة عقودٍ ونيِّف. إنها عوالمُ جديدةٌ تُطلُّ عليها البشريةُ جمعاء، ولا تنفعُ فيها لاهوتياتُ الهيللينيين، ولا المُصالحات المقتَرَحة بين العقل والإيمان.



يتبيَّنُ من الاستعراض التفصيلي لمحاضرة البابا بنديكتوس السادس عشر وسياقاتها، ليس أنه لا علاقة لها بالإسلام، كما بدا لي لأول وهلة؛ بل إنها معنيةٌ باستعادة أوروبا إلى المسيحية، واستعادة المسيحية إلى أوروبا. وللمشروع نفسِه بغضّ النظر عن صحته وإمكانه وطرائق الوعي به، علائقُ وثيقةٌ بالإسلام، يبدو لأول وهلةٍ أيضاً أنها - أي تلك العلائق - غير مباشرة؛ وليس الأمر كذلك. ولكي لا يبقى ما أقصِدُهُ عن العلاقة الوثيقة بين محاضرة البابا والإسلام عرضةً للتأويلات سأبدأُ بترجمة الفقرة التمهيدية التي وردَ فيها ذكر الإسلام في المحاضرة: «.. كنتُ أَقرأُ نشرة البروفسور تيودور خوري (عام 1966م) من جامعة مونستر لقسمٍ من حوارٍ ربما جرى عام 1391م في الثكنات العسكرية الشتوية على مقربةٍ من أنقرة، بين الإمبراطور البيزنطي العالِم مانويل الثاني باليولوغوس، وعالِمٍ فارسي مسلم في موضوع المسيحية والإسلام، والحقيقة المتضمّنة في كلٍ منهما. وربما كان الإمبراطور نفسه هو الذي سجَّل ذلك الحوار خلال حصار القسطنطينية (من جانب العثمانيين) بين العامين 1394و1402م، وهذا ربما يعلّل سبب ذكر حُججه بالتفصيل، دونما اهتمامٍ لافتٍ بإجابات العالِم الفارسي. الحوار المذكور يتوسَّعُ إلى ما وراء حدود البِنى العَقَدية في الإنجيل والقرآن، ليركّز بخاصةٍ على صورة الله والإنسان، راجعاً عندما يكونُ ذلك ضرورياً، إلى العلائق بين «الشرائع الثلاث» : العهد القديم والعهد

الجديد والقرآن. في هذه المحاضرة أريد أن أُناقش نقطةً واحدة – ربما كانت هامشيةً في الحوار المذكور هي سياقاتُ علاقة الإيمان والعقل. وقد وجدْتُ أنه من الممكن أن يكونَ ذاك السياقُ الحواريُّ مفيداً في تأمُّلاتي حول المسألة. في المحادثة السابعة من الجدال بين الإمبراطور والعالِم الفارسي، يعالج الإمبراطور موضوعَ الجهاد (الحرب المقدَّسة). ومن المؤكَّد أنّه كان يعرف الآية القرآنية (2 : 256) والتي تقرّر أنه ﴿لا إكراه في الدين﴾. وسورةُ البقرة التي تَرِدُ فيها الآية هي إحدى السُّوَر القرآنية المبكّرة عندما كان محمدٌ ﷺ ما يزال بدون قوةٍ ونفاذ أمر، وواقعاً تحت التهديد. لكنْ من الطبعي أن يكونَ الإمبراطور عارفاً بالتعاليم الإسلامية التي تطورتْ فيما بعد وسجّلها القرآن، بشأن الحرب. ولذلك، ودون مقدماتٍ تفصيلية حول الفروق في التعامل مع (أهل الكتاب)، والآخرين (المشركين)، يلتفت الإمبراطور إلى محاوره بشكلٍ مُفاجئٍ وجاف طارحاً السؤال الأساسيَّ في العلاقة بين الدين والعنف بشكلٍ عام. يقول الإمبراطور: أَرِني ما هو الجديد الذي أتى به محمد، وسوف تجد أشياءَ كلّها شريرة وغير إنسانية، من مثل أمره بنشر الدين بالسيف. ثم يمضي الإمبراطور شارحاً بالتفصيل الأسبابَ التي تجعلُ من نشر الإيمان بالعنف تصرفاً غير عقلاني. فالعنف لا يتفقُ والطبيعةَ الإلهية، ولا مع طبيعة الروح : لا يحبُّ اللهُ سَفْكَ الدم، والتصرف غير العقلاني مُناقضٌ لطبيعة الله. فالإيمانُ يبزُغُ من الروح وليس من الجسد. بيد أنّ الذين يريدون نشر الإيمان يحتاجون إلى قدرةٍ على الحديث الجيد، والتأمُّل بعقل، ودون عنفٍ وتهديدات.. ومن أجل إقناع روحٍ عاقلةٍ، لا يحتاجُ المرءُ إلى ذراعٍ قويةٍ، ولا إلى سلاحٍ من أيّ نوع، كما لا يحتاج إلى تهديد أي إنسانٍ بالموت. إنّ الحجة البارزةَ في هذا الجدال ضدَّ الإكراه على اعتناق دينٍ ما، أنّ الداعية الذي تصرف بخلاف العقل، إنما يتصرف بخلاف طبيعة الله. ويلاحظ البروفسور خوري معلقاً: بالنسبة للإمبراطور البيزنطي ذي الثقافة الفلسفية الإغريقية، فإنّ هذا الأمر بدهي. أما في تعاليم الإسلام فإنّ الله مُتعالٍ علوّاً مطلقاً، كما أنّ إرادته ليست مقيَّدةً أو متعلقةً بأي مبدأ آخر بما في ذلك مقاييس العقل نفسه. وهنا عاد خوري للاقتباس من دارسٍ فرنسيٍ معروفٍ للإسلاميات هو روجيه أرنالديز ذكر عن ابن

حزم أنّ الأخير ذهب بعيداً في تنزيه الله إلى حدود القول بأن الله ليس مقيداً حتى بكلمته (وعده ووعيده؟)، وليس هناك ما يُوجِبُ عليه حتى إنزال الوحي وإرسال النبيين. وبمقتضى هذا الفهم فقد تكون عبادة الأَوْثان داخلةً ضمن نطاق مشيئة الله».

أوردتُ هذا الاقتباس بطوله لكي يكونَ واضحاً ما هو السياقُ الذي تعرضَ فيه البابا للإسلام وللنبي. وقد انصرف مباشرةً بعد ذلك لمناقشة مسألة الإيمان والعقل، وكيفية إحداث المصالحة في أوروبا بين المسيحية والحداثة، كما ذكرتُ في العرض التفصيلي السابق للمحاضرة. وأرى أنّ هناك أربعة أمورٍ تستحقُّ الاعتبار والنقاش في هذا الصدد وهي:

- السياق والظروف التي جرى فيها الجدالُ المفتَرَض بين الإمبراطور البيزنطي والعالِم الفارسي.
- الموضوعات الواردة في الحوار أوالجدال.
- فهم عادل تيودور خوري والبابا لموضوعات الجدال وتداعياتها.
- وأخيراً دلالات هذا الاقتباس من جانب البابا في هذه الظروف بالذات.

لجهة السياق والظروف التي جرى فيها الجدالُ أو الحوار بين الإمبراطور والفارسي المسلم، الأَمْرُ واضح. فقد دأَب العثمانيون بعد الاستيلاء على الأناضول في مطلع القرن الرابع عشر، على قضْم ممتلكات الدولة البيزنطية حتى أكملوا الاستيلاء على آسيا الصغرى، والممتلكات الأُخرى بشرق أوروبا والبلقان، وفي الجزر الإيطالية، وما بقي في النهاية غير القسطنطينية التي حاصروها مراراً دون أن يتمكنوا من الاستيلاء عليها. وما كان مانويل الثاني باليولوغوس (واللقب معناه العلاّمة بالكتب) رجل دولةٍ كبيراً؛ لكنه كان مثقَّفاً بالثقافة الإغريقية والكَنَسية، وعارفاً بالإسلام. وفي الحصار الطويل الثالث للقسطنطينية من جانب السلطان بايزيد الأول يلدرم (1389-1402م) عام 1391م كانت هناك فرصة لدى مانويل الثاني لمقابلة الكثير من المسلمين من رُسل السلطان، ومن المترددين على بلاط بني عثمان من

فقهاء العرب والعجم، ومن الوسطاء، بل من العلماء والمسلمين العاديين؛ لأنه ما كان وقتها قد صار إمبراطوراً بعد، بل كان ولياً للعهد لوالده يوحنا الخامس، الذي كان تابعاً للسلطنة، واضطر لإرسال ابنه مانويل رهينةً لبلاط السلطة العثمانية، ولذلك فإنّ مانويل كان محتجزاً وقتها في المعسكر المقابل لوالده المحاصَر، والمعروف أنه تمكن من التسلل إلى القسطنطينية في إحدى ليالي شتاء العام 1391م بعد أن علم بوفاة الوالد المقهور. ولذلك فقد يكون ممكناً لقاؤه وجدالُهُ مع عالمٍ مسلمٍ من أصلٍ فارسي. بيد أنّ الدعوى التي أوردَها بشأن نشر الإسلام بالسيف ليست جديدةً على الجدال البيزنطي ضدّ الإسلام، والذي بدأ في القرنين الثامن والتاسع للميلاد ويتضمن (كما ذكر عادل تيودور خوري في كتابه الكبير عن الجدال البيزنطي مع الإسلام، 1969م) أربع دعاوى رئيسة: أنّ الإسلام يقول بالقوة في نشر الدين، وأنه مستغرَقٌ في اللذائذ الحسية، وأنه يتضمنُ نزعةً جبرية، وأنه استلب العقائد المسيحية وشوَّهها أو قَلَبها رأساً على عقِب. وقد كان بِوُسْعِ إيمانويل لو أراد أن يكونَ أكثر إنصافاً، إذ كان يعرفُ أنّ صراعَهُ مع العثمانيين، وصراع العرب مع البيزنطيين من قبل ما كان على نشر الدين، بل كان صراعاً سياسيّاً وعسكريّاً من أجل السيطرة والفتح، وكان يعرفُ ذلك ولا شكّ ليس من القرآن فقط؛ بل من الممارسة. فحتى عصر الحروب الصليبية كانت أكثرية السكان ببلاد الشام ومصر ما تزال مسيحية (أرثوذكسية أو سريانية) رغم خضوعها للسيطرة الإسلامية على مدى ستة قرون. وكذلك الأمر بالنسبة لسكَّان آسيا الصغرى في القرن الخامس عشر؛ إذ كانت غالبيتُهُم ما تزال مسيحية. لكنه في الواقع ما كان يستطيع الإقرار بالانفصال بين الفتح العسكري ونشر الإسلام، ووالدُهُ مُحاصَر، وهو يسمعُ نداءات الجهاد. وقد أقبل على متابعة الصراع مع المسلمين في جدالياته بعد أن صار إمبراطوراً. فقد انفكّ الحصارُ عن القسطنطينية لأنّ تيمورلنك هاجم العثمانيين وقتها آتياً من الشام، ومن آسيا الوسطى، وانتهى الأَمْرُ بهزيمة السلطان بايزيد وأسْره من جانب تيمورلنك، وإطالة عمر الدولة البيزنطية خمسين عاماً إلى أن سقطت القسطنطينية أخيراً بيد العثمانيين عام 1453م.

إنّ الأخطَر في جداليات مانويل الثاني ضد الإسلام ربْطُهُ بين العنف باسم الدين، وبين «صورة الله» في الإسلام. العنف من وجهة نظره ضدّ العقل، والله عقلٌ أو نوسٌ أو لوغوس (بالمفهوم الأفلاطوني أو الأفلوطيني)، والذي يعتبرُهُ مانويل الثاني (وعادل خوري والبابا) جوهر الدين المسيحي أيضاً. والواقع أنّ في الأمر ثلاث مغالطات أو إسقاطات: فالعنف في نشر الدين ليس غريباً عن الميراث الديني البيزنطي (تجاه البلغار والشعوب السلافية والمتوسطية الأُخرى)، ثم إنَّ الحرب ليست جزءًا من صورة الله ﷻ في الإسلام؛ بل الجهاد أمرٌ تنظيميٌّ ودفاعي. أما الإسقاطُ الثالث فيتعلقُ بالبابا بنديكتوس؛ إذ عندما توردُ اقتباساً فلأنك توافق عليه أو تريد الردَّ عليه؛ وهو ما ردَّ عليه؛ لذلك فقد يكون قصده أن الخيار الإسلاميَّ خيارٌ عنيفٌ وغير صالحٍ لما هو بصدده من توفيقٍ بين الدين المسيحي والحداثة في أوروبا، ويبدو ذلك في الإسلام من صورة الله وإلى الجهاد العنيف.

وهكذا فإنّ الخَطَل في فهم الأمر كلِّه، لا يظهر لدى الإمبراطور البيزنطي المُحاصَر من جيوش إسلامية في مطلع القرن الخامس عشر؛ بقدر ما يظهر لدى البابا بنديكتوس في مطالع القرن الواحد والعشرين. هناك موضوعاتٌ ثلاثةٌ تستحقُّ المعالجة في هذا السياق: صورة الله ﷻ في الإسلام، ومعنى الجهاد قديماً وحاضراً، وصورة الجهاد والإسلام في الظروف العالمية الراهنة. وفي هذه الأمور الثلاثة أخطأ الرجل الكبير. فصورةُ الذات الإلهية المتسامية والمتعالية والمنزَّهة في علم الكلام الإسلامي تقصدُ إلى الإطلاق، ولا تقصدُ إلى اللامعقولية. وهذا معروفٌ ليس في علم الكلام الإسلامي فقط؛ بل في اللاهوتين: اليهودي والمسيحي بكافة تياراته. وقد استُخدم الميراثان الأفلاطوني والأرسطي لدى اللاهوتيين المسيحيين لإنقاذ التنزيه؛ لأنّ العهد القديم يعرضُ صورةً حسيةً عنيفةً لله، ولأن الإله تجسَّدَ في المسيحية. والبروفسور خوري والبابا عالمان لاهوتيان كبيران في الدينين المسيحي واليهودي، والبروفسور خوري يدرّس الإسلاميات منذ أربعين عاماً، وله عشراتُ الكتب في صورة الإسلام قديماً وحديثاً. ولذلك يصبحُ عجيباً أَلاَّ يجد غير اقتباس عن ابن حزم (بواسطة أرنالديز) للتدليل على «الإغراب» في تنزيه الله عند

المسلمين، كأنما ذلك غير معروفٍ لدى المسيحيين الأرثوذكس والكاثوليك بالذات! وكيف لا يعرفُ وهو المفسِّر الكبير للقرآن (كتب تفسيراً للقرآن بالألمانية وقع في اثني عشر مجلداً جمعه من أمهات كتب التفسير لدى المسلمين) العلاقة بين قوله -تعالى-: ﴿لا يُسألُ عمّا يفعل وهم يُسألون﴾، وقوله: ﴿كتب على نفسه الرحمة﴾؟! ثم كيف يتصل «الجهاد» العنيف بصورة الله التي تُصبح أفلوطينيةً خالصةً لدى المعتزلة بالذات (ذات بدون صفات = عقلٌ محض لدى الفارابي وابن سينا) الذين يُحبُّهُم البروفسور خوري؟!* وما دام الحديث عن القرآن؛ فأين هو الموضعُ في القرآن الذي يَردُ فيه ذكْرُ الجهاد أو الحرب مجرَّداً وليس لردّ اعتداء، وأين يَردُ ذكْرُ الجهاد على أنه لنشر الدين الإسلامي أو فرض اعتناقه على المغلوبين؟! ويُعلِّلُ البابا - تبعاً لعادل خوري - اتّهام الإمبراطور للمسلمين بنشر الدين بالعنف رغم مخالفة ذلك للآية القرآنية؛ بأنّ الآية نزلت في ظروف ضعف النبي، وأنّ الإسلام شهد تطوراتٍ بعد ذلك سجَّلها القرآن وتغيَّر فيها هذا الحكم: أفَلاَ يعلم البروفسور خوري، وهو المفسِّر الكبير للقرآن أنّ آية تحريم الإكراه في سورة البقرة، وأنّ سورة البقرة هي أطولُ سُوَر القرآن، وأُنزلت عام 625م، أي في المرحلة الثانية من حياة النبي ﷺ بالمدينة بعدما انتصر في معركة بدر، وحينما صار في أوج قوته؟! ثم أين هي التدويناتُ القرآنيةُ المتأخرة التي تقولُ بنشر الإسلام بالسيف؟ أنا أفهمُ أنّ مانويل الثاني كان يعتبر جدالياته جزءًا من الدفاع عن نفسه ودولته في مواجهة المسلمين الهاجمين عليه (وإنْ ليس باسم الدين)؛ لكنني لا أفهمُ هذه التسويغات للاهوتيَّين الكبيرين في القرن الحادي والعشرين!

ولنأْتِ إلى الظروف والدلالات. فمنذ مطالع التسعينات من القرن الماضي تتضخم مصائرُ أطروحة «صراع الحضارات»، ويقول هنتنغتون وآخرون كثيرون: إنّ الإسلام يملكُ حدوداً أو تخوماً دموية. وبعد الحادي عشر من سبتمبر عام 2001م صار الإسلام مشكلةً عالميةً بوصفه يملك تياراً أصوليّاً قويّاً يقول بالعنف (تحت اسم الجهاد) وعلى مستوى العالَم. وفي الأسابيع الأخيرة استعمل الرئيس جورج بوش مراراً تعبير «الفاشية الإسلامية» بدلاً من «الجهادية الإسلامية». وقد عمل البروفسور

خوري طوالَ العقود الأربعة الماضية على تصحيح النظرة للإسلام في أوروبا والغرب، وفي أوساط الكنيسة الكاثوليكية بالذات؛ وهو يعلم الإشكاليات المحيطة بالمسألة كلِّها. وقد عُرف عن البابا السابق يوحنا بولس الثاني وَعْيُهُ الكبير لهذه المسألة؛ ولذلك ففي الوقت الذي كان يُدينُ فيه حروب أميركا بالعراق وفلسطين وأفغانستان؛ كان يُصرُّ على محاورة المسلمين، وعلى اعتبار أنّ طبيعة العلاقات بين المسلمين والمسيحيين هي التي ستقرر مصائر العالم. وليس هذا وعيَ البابا الحالي فيما يبدو. ليس لأنّه مُعادٍ للإسلام؛ بل لأنه يملك رؤيةً انكماشيةً هدفُها استعادةُ أوروبا وتحْصينُها بالإيمان المسيحي. لقد حَيَّدَ البابا بنديكتوس اليهوديةَ بضمِّها إلى الميراثين اليوناني والمسيحي، ثم انصرف لكسْب البروتستانت والعلمانيين لرؤيته الانكفائية أو الاكتفائية. لكنّ المسيحية دينٌ عالميٌّ كبيرٌ وشاسع. والمسيحيون (حتى الكاثوليك) عددُهم خارج أوروبا ضعف عددهم في القارة القديمة أو أكثر كما هو معلوم. ولذلك فإنّ انكماشيته ستزيد من مشكلات المسيحيين الكاثوليك في أوروبا وخارجها. إنّ هذا المشروع المتضائل للفاتيكان يتجلَّى في إقدام البابا على تغيير اسم «لجنة حوار الأديان» إلى «لجنة حوار الثقافات». وهذا تراجعٌ عن نتائج المجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965م) والتي تضمّنت اعترافاً بالديانات الإبراهيمية وشراكةً معها، وحواراً تعارُفيّاً مع الأديان الأخرى. وكانت المجلة الفاتيكانية الشهيرة: «إسلامو – كريستيانا» التي يُصدرها الفاتيكان قد توقفت أيضاً. وكلُّ ذلك لا يَعِدُ بخيرٍ وانفتاحٍ وتواصُل. فالمشكلةُ ليست في رؤية البابا السلبية للإسلام. بل في الانكماش والانطوائية، والتوجُّس من الآخر، وإدخال هذا الدين العالمي الكبير في مشروعٍ وهميٍ هو مشروع أوروبا المسيحية؛ أمّا الذي كان البابا يوحنا بولس الثاني يحاولُ القيامَ به فهو: إقامة عالَمٍ جديدٍ تسودُهُ قيم الحرية والعدالة والسلام، ومكافحة الفقر والجوع والتفاوت الاجتماعي، والتفكُّك الأُسْرِيّ.

* * *

قد يكون تقديمُ البابا لمحاضرته بذكر جدال الإمبراطور البيزنطي مع الإسلام عارضاً فعلاً؛ إذ المحاضرة نفسُها لا تتصلُ بالإسلام أو أنها ليست جدالاً معه أو

مُعاداةً له. لكنّ التمهيد للمحاضرة بهذه الطريقة لا يمكن أن يكونَ مصادفة، ولا ينفرد بابا روما بالمسؤولية عنه.. ذلك أنّ المشهد العالميَّ تُجاه العرب والمُسلمين ورؤية الإسلام - مُقبِضٌ ويُثيرُ الرهبة والهمّ. ولن يفيدنا في شيء هياجٌ كالهياج عَلَى «سلمان رشدي» أو الرسوم الكاريكاتورية أو «تسليمة نسرين»... إلخ. فالحاضرُ في المشهد ليس هذا التصريح أو ذاك ضدّ الإسلام فقط؛ بل الحاضرُ أيضاً «غزوات» 11 سبتمبر إلى نيويورك وواشنطن، وهجمات بالي ومدريد ولندن والمغرب والسعودية والعراق وفلسطين ودارفور والصومال ودمشق. ولا أدري أين وأين. العالَم، كما سبق القول، يعتبر العنف في العالم الإسلامي، وأخيراً في الإسلام مشكلةً بل مشكلةً كبرى. ولن تنحلَّ المشكلةُ بالشتائم والردود في التليفزيونات، ولا بالمزيد من أعمال العنف والعنف المضادّ. نحن خُمْسُ سكان العالَم، وكما لنا حقوق، علينا مسؤوليات. ونحن لا نأخذ حقوقنا، لكننا لا نتحمَّل مسؤولياتِنا أيضاً. لا نريد أن نخافَ من العالم كما لن نستطيع إخافتَه. وكما لا صَبْرَ على الخراب الذي لا يتوقف بالعراق وفلسطين ولبنان... وأماكن أُخرى كثيرة، لا صبر كذلك على هذه العُزلة المتزايدة عن العالَم وسياساته، والعالَم وثقافاته، والعالَم ودياناته. فلله الأمر من قبلُ ومن بعد.

* * *

* ذكر لي صديقي البروفسور عادل تيودور خوري في رسالةٍ خاصة أنني أخطأتُ في تاريخ نشرته لمجادلات الإمبراطور البيزنطي، وأنها عام 1966م وليس 2005م. ثم تطرق إلى مسألة نشر الدين بالعنف، وأنّ المقصودَ بها آيات التبرؤ من المشركين ومقاتلتهم في سورة التوبة، وقد نزلت بعد سورة البقرة. والآيات المذكورة خاصة بمشركي مكة، وتتصل بنقضهم للعهد مع النبيﷺ، وليس بشركهم فقط. ثم ليدلني البروفسور خوري على رأي واحدٍ يقول: إنّ آيات سورة براءة نسخت تحريم الإكراه في الدين. وللبروفسور خوري عدة كتب مهمة في تصحيح المفاهيم الغربية عن الإسلام، ومن بينها كتابٌ عن «التسامح في الإسلام». والذي أراه أنّ البروفسور خوري ليس مسؤولاً عن سوء فهم قداسة البابا لشروحه، مثلما البابا غير مسؤول عن سوء فهم المسلمين له!





الإنجيليون المتشدّدون والمسيحية الأميركية

عزالدّين عناية ◆

تعجّ الولايات المتّحدة الأمريكية بالأنشطة والمذاهب الدّينية كما لا تشبه أي بلد آخر في ذلك، وخاصة السّوق الدّينية الرائجة هناك، فهي في حيويتها وفي تغلغلها في النّسيج الاجتماعي، مع اتخاذها مسافة من الظّهور السّياسي المباشر، وهو ما جعل ضبابية في تقدير فاعليتها وأثرها على عكس بلدان أخرى. فالفعل السياسي الرّئيسي المتمّثل في الحزبين السّائدين المحتكرين للسّاحة: الحزب الجمهوري والحزب الديمقراطي، تدعمه تجمّعات دينية كنسية مليونية، كثيفة ومتنوّعة. يعدّ سباستيان فاتاه، المؤرّخ والباحث في علم اجتماع الأديان، في مركز أبحاث (CNRS) بفرنسا، من أبرز المتخصّصين الفرنسيين في الظّواهر الدّينية الأمريكية، وبالأساس في البروتستانتية، فله عدّة أعمال منشورة منها «الربّ يبارك أمريكا»، «أديان البيت الأبيض»، «بيّلي غراهام: البابا البروتستانتي؟». نتولّى في هذه الورقة عرض وتلخيص أحد كتبه المترجمة إلى اللّغة الإيطالية «في الربّ نثق: الإنجيليون والمتشدّدون المسيحيون في الولايات المتحدة»، الصّادر أخيرا في مدينة طورينو الإيطالية.

يحوز المعقل الكبير لهذه التجمّعات الدّينية، جنوب الولايات المتحدة، أو «الأرض المهووسة بالربّ» كما نعتها الكاتب ماكبريد دابس، أو كما راج نعتها في

◆ باحث وأكاديمي من تونس .

أدبيات الأبحاث الاجتماعية بـ«حزام الكتاب المقدّس»، "Bible Belt"، والنّعت أبدعه الصّحفي والنّاقد الأدبي هـ.ل. مانكن (1880-1956)، وهو يضم الولايات الآتية: كارولينا الشّمالية، كارولينا الجنوبية، جورجيا، ألباما، الميسيسبي، فرجينيا، التكساس، تينيسي، أركنساس، لويزيانا، كنتوكي، فلوريدا. تبلغ مساحة المنطقة قرابة حجم الجزائر. وقد عدّت فلوريدا وحدها بحسب إحصاء سنة 2000م، 15,980,000 نسمة، في حين عدّت التكساس، 20,850,000 نسمة، وقد بلغ التّعداد السكاني العام في تلك المنطقة، حسب إحصاء سنة 2000م، 88,325,877 نسمة.

ففي الولايات المتحدة 70 مليون إنجيلي، أي ممن ينتمون للتيار المتشدّد الرئيس، فإن ما يفوق نصفهم، يتواجدون في ولايات الجنوب المذكورة، وهي منطقة لها حساسية مفرطة تجاه التديّن، إذ يقرّ 44% من الجنوبيين أنهم من الممارسين والمؤدّين للشعائر بانتظام بحسب إحصاءات جرت خلال سنة 2000م.

الكنيسة الأنغليكانية وخيار الـمُترَفين

منذ خروج الكنيسة من فضائها الشّرقي العربي واندماجها في الإمبراطورية الرّومانية، تبدّلت فلسفة تلك الدّيانة، عقديا وفكريا، بشكل يكاد يكون جذريا، فلم تبق سوى الأطلال شاهدة على الوجه النقيّ لخيار الفقراء الذي أرساه السيّد المسيح عليه السلام عبر تطويباته، وعبر إعلانه الصّارخ: «إن بيتي هو بيت للصّلاة، أما أنتم فقد جعلتموه مغارةَ لُصُوص!». في أمريكا الناشئة، على حساب الشعوب الأصلية في المنطقة، كان المترَفون في حاجة ماسّة لخطاب ديني يباركهم ولا يؤثم سعيهم، بغرض تبرير أعمالهم، وبالمثل كان أوصياء كلمة الربّ في حاجة ملحّة لمال قيصر وسيفه، لنشر مسيحيتهم المولَّدة. نشأ ذلك التحالف بين الميسورين ورجال الدّين في الجنوب بمباركة ودعم من الكنيسة الأنغليكانية الأمّ في إنكلترا، تجلّى ذلك في الرمز التاريخي جايمس بلار، ممثّل أسقف لندن في فرجينيا. جرى تأسيس كوليج ويليام ومريم سنة 1693م، على أنموذج كمبريدج وأكسفورد، لصناعة الكوادر السّياسية والدّينية لمجتمع الجنوب، لغرض الدّفاع عن مصالح المترَفين المشتركة. مع نهاية القرن

الثّامن عشر وبداية القرن التّاسع عشر، كانت شعوب الجنوب ترزح تحت هيمنة اقتصادية وسياسية لِثلّةٍ صغيرة من المزارعين الأنغليكان الأثرياء، يتركّزون أساسا في فرجينيا. فقد كان مترَفو الجنوب مقتنعين بشكل عام أن التراتبية الاجتماعية والتفاوت الطبقي الذي بنوه يتوافق بعمق مع المراد الإلهي، الضّامن لنظام خضوع وهيمنة، يرزح فيه السّود للبيض، والفقراء للأغنياء، والنّساء للرّجال.

بقي الدّين السّائد حتى حقبة الاستقلال، متمثّلا في الأنغليكانية، النّسخة الكنسية البروتستانتية التراتبية، التي تمثّل طريق وسطا بين الكاثوليكية والبحث التأصيلي للمصلحين خلال القرن السّادس عشر. فدين أمريكا الذي روّض ظاهرة العبودية قولا وفعلا، كان صناعة المتنفّذين بالأساس، ولم تدب التحوّلات اللاّهوتية والعملية فيه إلاّ مع منتهى النّصف الأوّل من القرن السّابع عشر بدخول تقليعات جديدة بدأت تؤسّس استقلالها عن هيمنة رؤى كنيسة إنكلترا.

مع بداية القرن التّاسع عشر انهار النّظام الدّيني الأنغليكاني وغيّر الربّ وجه الجنوب. تحلّل النّظام القديم، وخلفته إعادة توزيع مستجدة للثّروة الدّينية المسيحية، متحت أصولها من التراث البروتستاني عموما، مع إطلالة ناشط جديد على السّاحة، تمثّل في بداية تشكّل كنيسة السّود، التي ستسعى لتوليد «المسيح الأسود» في مقابل «المسيح الأشقر»، والتي ستعيد قراءة الكتاب المقدّس من داخل أوضاع القهر الاجتماعي الذي تعيشه. تلخصت أهم التكتّلات الجديدة في:

- «المعمدانيون» "Baptists"، الذين يتميّز لاهوتهم بطابع كالفيني تشوبه تأثيرات طهرية، مع رفض لمؤسّسة الكنيسة التراتبية، وميل لمفهوم مستقلّ للتجمّع المحلّي، يلحّ على ممارسة التعميد.

- «الميتوديون» "Methodists"، ظهروا مع بداية القرن التاسع عشر كمؤسّسة جديدة، تحت دفع جون ويسلي وجورج وايتفيلد، تركّز هدفهم في البداية في محاولة إنهاض ولفت الكنيسة الأنغليكانية الرّسمية في أنكلترا، على ضرورة مواكبة رياح التغيير، المستجدّة قبل فوات الأوان، حتى لا يتحوّلوا إلى صخرة ثابتة على نمط الكنيسة

الكاثوليكية الأوروبية التي رفضت الإصلاح الذي نادى به البروتستانتيون. تلحّ دعوتهم على حياة مسيحية ملؤها الالتزام الطهري، تتلخّص في أرثوذكسية مصحوبة بأرتوبراسية، يتزاوج فيها الطريق المستقيم العقدي بالفعل القويم العملي.

- «البرسبيتاريون»،"Presbyterians"، أو «المشيخيون» كما يجري نعتهم في اللّسان العربي، يشايعون كنيسة ذات توجّه لاهوتي كالفيني، يتميز بالجمود الفكري مما حدّ من رواجه. تتميّز هذه النِّحلة بتراتبية على شكل الميتودية. كما يتواجد أتباعها في إنجلترا واسكتلندا وإيرلندا.

بقيت هذه التيّارات ناشطة وفاعلة في الولايات المتّحدة الأمريكية حتى التّاريخ المعاصر، مع تقلّص نسبي لشعبية الكنيسة المشيخية «البريسبيتارية»، فهو تجمّع جنوبي صغير يتركّز حيث تتواجد الأغلبية السّوداء ذات التوجّه المعمداني والميتودي. كما بدأ يلعب الإسلام، مع بداية السّبعينات، دورا متناميا، تطوّر خلال التسعينات بظهور تكتّل «أمّة الإسلام» بقيادة لويس فرحان. فإذا ما كان تسعة من الجنوبيين البيض من عشرة معمدانيين أو ميتوديين، فإن النّسبة نفسها تقريبا فيما يتعلّق بالأفارقة الأمريكيين في جنوب الولايات المتّحدة، حتى مع مستهلّ القرن الحادي والعشرين.

وتعود قوّة هذين المذهبين - المعمداني والميتودي - لما يقدّمه التجمّعان من خدمات كبرى للمنضوين تحتهما، رمزية وثقافية ورياضية وتربوية وطبّية. فهناك مثلا مستشفيات معمدانية، تتجاوز جاذبية خدماتها ما تقدّمه المؤسّسات العلمانية. وفوز المعمدانيين سنة 1976م بكرسي الرّئاسة مع الرئيس السّابق جيمي كارتر، جعل قوّة هذا التيار أعمق أثرا على المستوى الوطني. إذ كان كارتر معمدانيا متحمّسا ومن المواظبين على أداء الطقوس، فقد عمل واعظا أحيانا ومدرّسا في مدرسة الأحد الدّينية (Sundy school).

مع الثلث الأخير من القرن التّاسع عشر، تعدّدت كنائس السّود، وصارت

الوصيّة على الميراث الإفريقي الأمريكي. خلال سنة 1900م، كان عدد أعضاء تلك الكنيسة 2,700,000، من مجموع 8,300,000، حيث تعيش الأغلبية العظمى منها في الجنوب. تجيب المسيحية، خصوصا في نسختها البروتستانتية الإنجيلية، على عديد مشاغل الشعوب المستعبدة سابقا، التي تسعى نحو مستقبل مفتوح وثابت. فالسّود، في أغلبيتهم الممسّحة، سعوا لتحويل الدّين إلى أداة تحرير، بعد أن كان أداة استعباد لهم. ولكن الأفق الدّيني المتاح أمام الأسود الأمريكي ما كان يوفّر له رؤى خلاص أخرى تتجاوز المسيحية الرّامية بجذورها في وعيه وفي واقعه، ولابد من أن يفعل الزّمن فعله حتى يكتشف بعضهم الإسلام، ويدركوا أن الرّب يوجد خارج المسيحية أيضا، وبصيغ أخرى تتناغم مع همومهم وتعبر عن تطلّعاتهم.

ففي قراءة هذه التحوّلات الدّينية التي هزّت أمريكا وأثرها على التحوّلات المجتمعية، يذهب عالم الاجتماع الفرنسي جون بول وِلم، إلى أنه منذ لحظة الاعتراف بالسّلطة العليا للكتاب المقدّس في مسألة الإيمان، ما عاد مقرّ الحقيقة الدّينية في المؤسّسة - كما هو سائد في الكنيسة الكاثوليكية - ، بل صارت الرّسالة المبّشر بها في الوفاء للتعليم الكتابي. لقد انزلقت الشّرعية من المؤسّسة الكنسية إلى الكتاب المقدّس، ومن الكتاب المقدّس إلى الفرد المفسّر. فتلك الفردانية البروتستانتية هي التي أنتجت الحداثة، بما أولت به المناقشة من عناية أوفر من التقليد، إذ أخرجت الفرد من التكيّف السلبي مع الأفكار الجماعية السّائدة، إلى التفسير الشّخصي غير الخاضع للتراتبية. لذلك يبقى الكتاب المقدّس بشقّيه القديم والجديد النصّ الوحيد الذي تتأسّس عليه البروتستانتية، فهو الذي يرتَّل ويدرَّس ويطبَّق. يلتقي ذلك التفسير في عموميته مع ما ذهب إليه عالم الاجتماع أرنست ترويلتش (1865-1922م) في قراءته للبروتستانتية الأمريكية، فإن يكن التوجّه العام ذا خاصيات إنجيلية، فإن بداخله أقلّية أصولية نشيطة. تبدو تلك الفرضية حاسمة مع ترويلتش، ففي مؤلفّه، الذي تناول علاقة البروتستانتية بالحداثة، والذي نشر سنة 1909م، ينسب هذا الصدّيق لماكس فيبر الحداثةَ، لا إلى البروتستانتية اللّوثرية والكالفينية، بل إلى ما يسمّيه بـ«البروتستانتية الجديدة» الأكثر فردانية، والأكثر

نِحْلية، والأكثر يوطوبية. فالمعمدانيون، النّحلة البروتستانتية الأهمّ في حزام الكتاب المقدّس، هي التي يعود إليها الفضل بحسب ترويلتش في الإسهام الجاد في صناعة العالم الحديث.

ولكن برغم هذه الإرهاصات الفكرية في مقاربة اللاّهوت، لم تصحبها تحوّلات جذريّة في التعامل مع الواقع، مما يبيّن أن آليات التحوّل الاجتماعي تتجاوز قدرات وعود اللاهوت، إذ يبقى الجنوب حتى الرّاهن متميزّا بالتفاوت الطّبقي الهائل، فإن تكن في التكساس مثلا حقول النفط والغاز الطبيعي المهمة، ففيه أيضا تتواجد أعلى نسبة مهمّشة في المجتمع الأمريكي. كما تشترك الأغلبية السّاحقة من البيض في الجنوب، وكذلك السّود، في عدم التمتّع بالرّفاه وتقاسم الأوضاع الهامشية، التي توحّدها في دائرة التأخّر الاجتماعي والاقتصادي، مقارنة بالتطوّر الذي يميّز باقي الولايات. الأمر الذي نَمَّى بداخلها توجّسا من التكنوقراطيين، وتطوّرا للوظيفة الاجتماعية للكنائس. فقْر تلك التجمّعات وانسداد الآفاق أمامها أفرز تديّنا خاصا، يمتزج فيه الرّجاء في إله فاعل من خلف المعجزات، مع قدرية أمام التاريخ.

موسيقى «روكن رول» خدمة للربّ

قلّة من تعرف الخلفية الدّينية لنجوم الموجات الموسيقية الأمريكية، فالوجه الصاخب لتلك الموسيقى أخفى منشأها الكنسي الصّامت، فأغلبية مطربي الرّوك يتجذّرون في ثقافة بروتستانتية إنجيلية مؤدّية للشعائر.

كان حزام الكتاب المقدّس وراء ظهور عديد الأنماط الموسيقية مثل: السبيريتوال «الرّوحي»، والغوسبل «الإنجيل»، والبلوز، والجاز (في جانب منه)، والكونتري، وأيضا الروكن رول، فكلّ هذه الأنواع مسكونة بالتراث الديني. وهي غالبا ما تصحب المواعظ التي يلهج بها أساقفة سود أو بيض، في البرامج الإذاعية، تحض المستمعين لـ«منح قلوبهم للمسيح».

فمغنّيا الرّوك «جرّي ليي لويس وإلفيس بريسلي» ينحدران من تجمّعات الربّ في الجنوب، وهو تجمّع تابع للتيّار البنتكوستالي الكلاسيكي. فقد كانت عائلة إلفيس

ترتاد التجمّع الأوّل لكنيسة الربّ بتبلو - الشّرقية في الميسيسبي، ثم في ممفيس وتينيسي. وفي هذه المعاقل اكتشف المراهق إلفيس بريسلي سحر الإنجيل. أما بودي هولي فقد كانا يرتاد الكنائس المعمدانية في التكساس. في حين ليتل ريشارد الذي كان قريبا من تيّار «الكنائس المقدّسة»، فقد كان يرتاد كنيسة نيو هاوب المعمدانية بماكون في جورجيا.

مع الخمسينات بدأ الاكتشاف الفعلي لموسيقى الغوسبل، التي ميّزت الجمهور الأفروأمريكي، والتي صاحبت رواجها شعارات المسيح الملصقة على الأطراف الخارجية للعربات. تطوّرت تلك الموسيقى بدفع من طوماس دورساي الذي ولد في أطلنطا سنة 1899م، وتوفّي في شيكاغو سنة 1933م، وقد كانت بداية دخول تلك الموسيقى حزام الكتاب المقدّس في العشرينات، عبر مزاوجة بين موسيقى البلوز والجاز مع الرّسالة المسيحية. أسهمت الشّخصيّة الكاريزمية للمطربة ماهاليا جاكسون المولودة بنيو أورليان (1911-1972م)، في توسيع جماهيرية هذه الموسيقى. فهي تنحدر من عائلة متحمّسة للمعمدانيين، هاجرت سنة 1927م إلى شيكاغو حيث نالت شهرة، ثم بعد الحرب العالمية كانت انطلاقتها في اكتساح الجمهور الأبيض. هكذا اكتشف المسيحيون البيض، شيئا فشيئا، أن «أختا» سوداء يمكن أن تلهب حماسهم وتثير طربهم الدّيني. فبعد عقد من الحرب العالمية الثّانية بدأت تهبّ رياح التغيير على الكنائس البروتستانتية، وبدأ الابتعاد نوعا ما عن العنصرية التي لاتزال شائعة بكثافة.

لن يدخل حرَمَنا إلاّ من كان أشقر

«البيض يفعلون ما يشاؤون، والسّود يفعلون ما يستطيعون»، لم تفقد هذه المقولة صدقيتها في التعبير عن أوضاع تكتّلي اللّونين: الأبيض والأسود في أمريكا إلى الآن. فعلى مدى فترة فاعلية قوانين جيم كراو وبعدها، أي حتى منتصف القرن العشرين، ساندت الكنائس البروتستانتية وكذلك الكنيسة الكاثوليكية، نظامَ التمييز العنصري السّائد، الذي امتدّت جرّاءه رقابة اجتماعية قاسية على الشّعوب،

استندت إلى قوانين وموانع وأعراف ملزمة. فقد غابت طيلة حقبة القهر إدانة مسؤولة من الكنائس للممارسات العنصرية الشائنة في حق السّود. وفي المقابل تواصلت الإدانة بصرامة وحدة، للرّقص والمسرح والكحول والقمار ولعب الورق والكلام البذيء والطلاق.

وعند انطلاق موجة الإضرابات الواسعة خلال سنوات 35 و 37 ، لم تعبر الكنائس البروتستانتية الإنجيلية عن إدانتها الجلية للعنف، المضاد للمطالب النقابية، الذي اقترفته أياد مأجورة من طرف أصحاب المؤسّسات. في حين أدانوا وبصرامة المطالب العمّالية للنقابيين «الحمر»، المسلّطة عليهم تهمة الشيوعية، والمتهمين بتدنيس القيم المسيحية.

في الثالث من شهر مارس/آذار سنة 2000م سمح رسميا بوب جونس الثّالث، مدير الجامعة الأصولية بوب جونس، (غرينفيل، كارولينا الجنوبية) بجواز تبادل القُبل -dating- بين السّود والبيض في مركّبه الجامعي، بعد أن كان المنع ساري التنفيذ حتى قبيل ذلك التاريخ.

قضيّة القرد

لفهم جيّد للبناء السوسيوديني للغلوّ الدّيني في أمريكا ينبغي الغوص في السّياق الاجتماعي الذي تأصَّل فيه. فالتشدّد الديني يترسّخ ضمن جدل ذي طبيعة لاهوتية بين البروتستانتيين بالأساس. بصفته محاولة لإحياء السلوك الدّيني، نابعا عن المنطق نفسه للبروتستانتية، فيما تدعيه من عودة للأصول ومن إصلاح عقدي وعملي.

بالنسبة للمُغالين، يسير التاريخ من سَيِّئٍ إلى أسوأ، فقط عودة المسيح، بإرساء العصر الألفي، تسكّن مراجي المنتظرين. من هناك كانت تفيض رؤية متشائمة عن العالم، تغذّي الرؤى الثقافية المضادة للحداثة. أمّا الخاصية الثانية التي تميز التوجّه الدّغمائي في النصف الأخير من القرن، فهي عصمة الكتاب المقدّس، الخالي من الأخطاء، والحاوي للإجابات اليقينية الشافية الكافية عن المعاش والمعاد.

المشهد الأكثر جلاء للغلوّ في حزام الكتاب المقدس، ظهر خلال شهر يوليو 1925م في دايتون وتينيسي. فبمناسبة تفجّر القضيّة المرفوعة ضدّ تدريس نظرية التطوّر الدّاروينية، التي عرفت بـ«قضيّة القرد»، والتي أثارت صدى إعلاميا واسعا، نزل المتشدّدون للمرّة الأولى إلى ميدان الجدل الاجتماعي ضدّ أطروحات داروين، المرفوضة بشكل صارم من الأغلبية السّاحقة من البروتستانتيين. فقد انتهك المدرّس الشّاب جون توماس سكوبس التحجير الذي أقرّ في السنة السّابقة في تينيسي، فيما عرف بقانون بوتلر، الذي يمنع تدريس نظرية التطوّر في المدارس العمومية التابعة للدّولة. الشابّ مدرّس بيولوجيا في معهد في دايتون، كان متحمّسا لانتهاك ذلك القانون، سانده في ذلك «الاتحاد الأمريكي للحريات المدنية» -ACLU-، الذي كان يبحث عن تعلّة لثني المحكمة العليا، للتراجع عن لادستورية ذلك القانون، الذي عُدَّ خطيرا ورجعيا. تابع الغلاة الحدث باهتمام، بزعامة ويليام جينينغس بريان (1860-1925)، البرسبيتاري الجنوبي، والمرشّح السّابق للرّئاسة الأمريكية، والصّوت الرئيس لـ«جمعية المسيحيون الأصوليون العالمية»، التي تضم مليون ناشط، يتوزعون بين الشمال والجنوب.

صارت المعركة ضدّ نظرية التطوّر أحد المحاور الأساسية للحركة الأصولية في حزام الكتاب المقدّس. فقد منع تدريسها، بين سنوات 1921و1929م، في سياق «قضية القرد»، في خمس ولايات أمريكية: فلوريدا، وتينيسي، والميسيسبي، وأركنزاس وأكلاهوما. وإن وُفِّقَ المتشدّدون في كسب تلك القضية، بفضل ويليام جينينغس بريان، فقد فشلوا في المعركة إعلاميا، حيث سخرت منهم الصحافة، ونظرت إليهم كبديل فاقد للمصداقية في التحوّلات الاجتماعية، بصفتهم ظلاميين ورجعيين يعادون التطوّر العلمي.

سنة 1925م كانت نقطة انطلاق لاستراتيجية غزو أصولي للمجتمع. فضمن وعيهم بعدم القدرة على مراقبة كافة قطاعات الثقافة، طوّر الغُلاة منذ منتصف العشرينات، شبكة من المدارس ووسائل للاتصال مزاحمة، حافلة بثقافة مغايرة ومتناسقة، تعرض من خلالها على أعضائها حزمة من الأنشطة التربوية والإعلامية.

كانت صحيفة «سيف الربّ» - The Sword of the Lord - الأكثر رواجا، وقد كان رائد تلك الأنشطة بوب جونس الآتي من الميتوديين، فقد أسّس معهدا أصوليا مفتوحا لكافة التيّارات الدّينية في غرينفيل، بكارولينا الجنوبية، سنة 1926م، ثم سنة 1947م، بعد الحرب العالمية الثانية، تحوّل إلى جامعة بوب جونس وصار أهمّ مركز تنظيري للمسيحية المتشدّدة في الولايات المتّحدة. كما بعث فرانك نوريس سنة 1939م في فورت وورث «معهد الكتاب المقدّس»، الذي صار أنموذجا للعديد من المعاهد والمؤسسات الكنسية.

لم تتوقّف تهجّمات المتشدّدين على المجال التربوي، بل تعدتها إلى المجال الاجتماعي، فمثلما قاد الشّماليون البلاد ضدّ العبودية، قاد الجنوبيون البلاد ضدّ الكحول، الذي مُنع من سنة 1920 إلى 1933م. تغنى الطُّهْريُّون في أثناء تلك الفترة بتحويل أمريكا إلى فردوس آمن، تلخصّت في أهازيج ترنيمة شاعت أنذاك: «برَك الدّموع جفّت والمحرومون صاروا ذكرى. سنحوّل السّجون إلى مصانع، والزنزانات إلى مخازن حنطة. فمن الآن يمشي الرّجال مرفوعي الهامة، والنسوة يبتسمن والأطفال يضحكون. يمكن أن تعلّق على جهنّم لافتة للأبد مكتوب عليها محلّ للكراء».

في مقابل ذلك التنفير من الكحول، حثّت التيارات الدّينية على شرب الكوكاكولا، فهذا المشروب الغازي المضاف إليه السكّر، أبدعه صيدلي من أطلنطا سنة 1886م، صار رمزا للعيش على النّمط الأمريكي. كان الأساقفة المعمدانيون والميتوديون والبرسبيتاريون في حزام الكتاب المقدّس وراء رواج هذا المشروب لدى ظهوره، فمنعهم تناول المشروبات الكحولية حضُّهم على تشجيع استبدالها بالكوكاكولا ذلك الشّراب المسموح به دينيا وقانونيا.

كلمة الربّ عبر المصدح: «المسيح هو الحلّ» "Jesus is the answer"

مازال هذا الشّعار عنوان الغلو الدّيني الجامع في الولايات المتّحدة الأمريكية، الذي يتكتّل في «المجلس الأمريكي للكنائس المسيحية»، والذي تتكثّف أنشطته الدّعائية، الإذاعية والتلفازية والإعلامية، لحشد النّاس نحوه.

تعود بدايات ظهور البرامج الإذاعية، ثم التلفازية، إلى بداية العشرينات. فهناك ثلاث مراحل: التطوّر المشتّت من 1922 إلى 1944م، تلاه التنسيق الإعلامي الإنجيلي الأكثر جلاء من 1944 إلى 1969م، ثم فترة التنامي الواسع بداية من السبعينات. حيث بدأ الحديث عن «الكنيسة الإلكترونية»، التي ليست ظاهرة إنجيلية فحسب بل ظاهرة أمريكية، تجمع بين التسويق «الماركتينغ»، والتواصل مع الجمهور، ونجم البرنامج، ضمن ربط بين مشهدية الصّورة واللّغة الدّينية المتشدّدة.

سنة 1979م، تم إحصاء 22 محطّة تلفزة في الولايات المتحدة، تبثّ بانتظام برامج دينية في 16 ولاية، ومعظم هذه المحطّات ذات توجّه بروتستانتي إنجيلي. كما ازدادت الشبكات الإذاعية والمتلفزة، خلال سنة 1988م، فصار عدد المحطات الإذاعية الدّينية 1393 من مجموع 9000، وبلغ عدد القنوات المتلفزة الدّينية 259.

عديد من الشّخصيات نشطت إعلاميا، مثل سواغارت وفالوال وروبرتسون. مثّل «حزام الكتاب المقدس» القلعة الرئيسة للمنشّط التلفازي الإنجيلي جيمي سواغارت، فقد كان من أكثرهم شهرة، لما يجمعه من مواهب الوعظ والغناء عند أدائه. نشّط برنامجا منذ 1973 إلى 1988م تحت عنوان "Camp Meeting Hour" في باتون روج بلويزيانا. في فيفري 1988م وفّق في جذب ثلاثة ملايين متفرجٍ، كان ذلك عشيّة فضيحة جنسية هدمت ما بناه. دائما في حزام الكتاب المقدّس، فقد تكثّف التنشيط ذو الهدف الدّيني السّياسي لجرّي فالوال، الأكثر قربا من الخط المتشدّد منه إلى الإنجيليين. أسّس قاعدته في فرجينيا في لينكبورغ، حيث مسقط رأسه، طوّر فالوال مركّبا إعلاميا وتربويا كبيرا خدمة للتوجه المحافظ المضاد لعديد الظواهر الثقافية الحداثية والحركات الحقوقية، مثل حركة الحقوق المدنية "Civil rights"، كان أوج تأثيره خلال سنة 1988م مع حركة «الأغلبية الأخلاقية» "Moral Majority" التي شهدت تراجعا لاحقا.

نجومية جيرّي فالوال الإعلامية ودوره في الحثّ على مساندة إسرائيل، جعلت حكومةميناحيم بيغن تُقْدِم على منحه طائرة خاصة سنة 1979م، في مناسبة الذكرى الخمسين لتأسيس دولة إسرائيل.

أما الإنجيلي بيلّي غراهام المولود سنة 1918م، وابن حزام الكتاب المقدّس، فقد كان الأكثر أثرا على السّاحة الدّينية في الولايات المتّحدة، كان هذا «النجم البروتستانتي» الشّخصية الأمريكية الأوسع شعبية في النّصف الثّاني من القرن العشرين. فقد وعظ أمام جمهور يتجاوز 200 مليون نسمة في العالم. في ملخّص - Who's Who - للقرن العشرين، نُشِر في مجلّة التايمز، قُدِّمَ بيلّي غراهام كمستشار روحي للولايات المتّحدة. كانت انطلاقة بيلّي مع النشاط المسيحي ضمن البريسبتاريين في الجنوب، وهو تجمّع صغير مقارنة بالميتوديين والمعمدانيين، سنة 1934م انضمّ تحت تأثير وعظ الإنجيلي المعمداني، مردخاي فاولر هام إلى تلك النحلة. منذ ذلك التاريخ تدشّنت انطلاقة تكوينه الدّيني، حيث درَس في المعهد الكتابي الأصولي بوب جونس، في كارولينا الجنوبية سنة 1936م، ثم في تامبا، في المعهد الكتابي بفلوريدا حتى سنة 1940م، وفي المدينة نفسها جرى تعْميده عبر تغطيسه في مياه بحيرة في فلوريدا. وبعيدا عن الوسط المعمداني، فقد كانت كافة الكنائس تحت تأثيره، كما كان يسمو بنفسه فوق الانتماء إليها مباشرة، ولم يشايع كنيسة محدّدة، مما أكسبه ولاءها جميعا، وأهّله لقيادة عشرات من حملات الأنجلة منذ 1948م. بفضل نشاطه المكثّف حازت البروتستانتية الإنجيلية أهمية جديدة على مستوى الانتشار العالمي.

أنماط من الأصولية الدّينية

تتخلّل الأصولية في أمريكا عدّة أنواع، ولكن أكثرها نشاطا صنفان:

1- **الأصولية السّياسيّة:** والتي يعد جيري فولوبل وبات روبرتسون أبرز زعمائها، فالأوّل منشّط إذاعي تحوّل لاحقا إلى مقدّم برامج تليفزيونية منذ 1968م، خلال سنة 1971م أسّس معهدا أصوليا، صار لاحقا «جامعة الحرية» -Liberty University-. تعمّقت شهرة هذا المنشّط بعد قيادته «الأغلبية الأخلاقية» التي شكّلها سنة 1979م. ساند تجمّعه رونالد ريغن، ودافع عن القيم الأخلاقية المحافظة والتقليدية لحزام الكتاب المقدّس. أما بات روبارتسون فهو من مواليد

1930م، أسّس مع صديقه رالف ريد «التّحالف المسيحي» -Christian Coalition- بأهداف متقاربة من فالوال، روبارتسون جنوبي لَكِنْ ذو تكوين أرستقراطي وهو كذلك رجل أعمال ثري، له خبرة تلفازية طويلة منذ تأسيس قناته "Christian Broadcasting Network (CBN)" سنة 1961م. ضمّ إلى جانب الحماس الدّيني الانتهازية السياسية، وقد بقي حتى مطلع سنة 2000م فاعلا سياسيا مؤثرا في الجنوب، كما كان مؤسّس جامعة "Regent University".

2- **الأصولية التبشيرية:** تتكتّل في "Great Commission"، وتهتم بصناعة أتباع المسيح، لها نظرة ثانوية للسّياسة. بالنّسبة لهذا التكتّل الدّيني، لا تتلخّص الصحّة الفعلية للعالم في انخفاض معدّل البطالة، أو في النتائج الانتخابية الديمقراطية، أو في علامات البورصة، بل في ازدياد أعداد الكنائس وتنامي الاهتداءات التي يعلنها المبشّرون. تعتبر «جامعة كولمبيا العالمية» "Columbia International University" (CIU) بكارولينا الجنوبية معقلهم العلمي الحصين، شعارها الأساسي «معرفة المسيح والتعريف به». يسيّرها مبشّر سابق في إيطاليا، الدّكتور جورج و. مورّاي. حوت هذه الجامعة قرابة الألف طالب خلال سنة 2004م، إضافة إلى مئات المسجلّين الذين يتابعون الدّروس بالمراسلة. تكوّن هذه الجامعة طلاّبها في علم التّبشير فيما وراء البحار خاصة، حتى وإن كان أغلب الخرّيجين يفضّلون العمل داخل الولايات المتّحدة. تنشط هذه الجامعة في التبشير في 120 دولة، وتشهد أنشطتها تناميا لافتا خصوصا في الفضاءات الإسلامية، بين مسلمي الباكستان والضواحي الباريسية ومنغوليا.

شهد المعمدانيون المستقلّون، تناميا كبيرا، فمع النّصف الثاني من القرن العشرين أسّس أنصار هذا المذهب مئات المدارس والمعاهد الخاصّة وألحقوها بكلّيات كتابية ذات توجّه تعليمي أصولي، مثل: -Baptist Bible Fellowship-، التي مقرّها في سبرينغفيلد. سهر على تسييرها في البداية نوريس، ثم مع سنة 1950م خَلَفَهُ نويل سميث و ج. بوشامب فيك. تلك الأنشطة التعليمية الحثيثة للمعمدانيين أنشأت جيلا من الأصوليين المستقلّين، من أشهرهم مقدّم البرامج الإنجيلي جيرّي فالوال.

كما تبع ذلك تأسيس عديد الشبكات الإعلامية مثل :-Southwide Fellowship-، التي تأسّست سنة 1956م. ولم يكن انعزالهم حدّا من نمائهم بل دافعا لتطوّر حثيث جرّاء تكتّلهم. انطلاقا من هذه الأسس، بدؤوا مع الستّينات في إيلاء اهتمام بالسّياسة. فقد وفّر سياق الحرب الباردة للأصوليين عدوّا بارزا في الخارج، ألا وهو الشيوعية العالمية، إضافة إلى عدوّ داخلي متمثّل في البروتستانتيين اللّيبراليين، والسياسيين المعتدلين، وأنصار منظمة «الحقوق المدنية» -Civil rights- المتهمين بالتواطؤ مع الإلحاد الأحمر الذي تقاومه أمريكا.

كانت ولاتزال «جمعية جون بيرش»، وهو تنظيم من أقصى اليمين يحمل اسم مبشّر معمداني، قتل بسبب اتهامه بالتجسّس في كوريا، تمثّل أحَدَ فضاءات اللّقاء للمتشددين والإيديولوجيين المتطرّفين، الذين يمزجون في خطابهم بين السّياسي والاجتماعي، ولا يضعون الدّين في الصدارة. تأسّست تلك الجمعية سنة 1958م من طرف روبار والش وهو من الشّمال، وقد عدّت في أوجها، 75 ألف عضوا، كما شكّلت في الستّينات رأس حربة المحافظين المتطرّفين.

مع أواخر السبعينات، تم تجاوز عتبة جديدة، كان ذلك مع المقدّمَينْ الجنوبيَّيْنِ جيرّي فالوال، مؤسّس «الأغلبية الأخلاقية»، وبات روبارتسون، مؤسّس «التحالف المسيحي»، فجرّاء تأثيرهما الإعلامي الواسع، فتح هذان المقدِّمان الباب واسعا أمام الأصوليين لاكتساح السّياسة، وقطعا مع نوع من العزلة كانت مهيمنة، فقد أغرق المقدّمان الجمهور برؤى شعبوية «مانوية»، تلخّصت في تخليص أمريكا من العلمانية، علامة ضياع الهوية، مع المناداة بإدماج أداء الصّلاة في المدرسة العمومية، وكذلك التأكيد على نظرية الخلق، ومعارضتهم للإجهاض والعلاقات الحرّة والجنسية المثلية. لحظات مجد هذا اليمين الجديد كانت بين سنوات ريغن وبوش الأب.

فلسطين في التأويلات الألفية

ضمن مفهوم تمركز السّلطة في نصّ الكتاب المقدّس، لا في مؤسّسة خارجيّة أو في شخصيّة كاريزمية، يعتبر البروتستانتيون نبوءات التّوراة المختلفة توضيحات جليّة

للمستقبل، وضمن ذلك السّياق يمثّل النّبي إبراهيم عليه السلام ركنا مهما في هذا الاقتصاد التأويلي الرّمزي، سنتابع بعض مظاهر هذه التأويليات من خلال رؤى بعض التيّارات الدّينية.

بعد حرب 67، بدأ في التشكّل في أمريكا تيّار يتكوّن أساسا من اليهود المسيحيين (أناس من أصل يهودي اعتنقوا الإيمان المسيحي)، غلبت عليهم تسمية «اليهود المسيحانيون» نسبة للمسيا، المخلّص التوراتي. احتفظ أتباع ذلك المذهب من اليهودية ببعض الرّموز، فهم يتحدّثون عن «البِيَع» أو «التجمّعات» بدل الكنائس، كما يرفضون تصوير الربّ وتجسيمه التزاما بذلك النهي الصّارم الوارد في الوصايا العشر في التوراة، في مواضع مختلفة، مثل: «لا يكن لك آلهة أخرى سواي. لا تنحت لك تمثالا، ولا تصنع صورة ما مما في السّماء من فوق، وما في الأرض من تحت، وما في الماء من أسفل الأرض. لا تسجد لهنّ ولا تعبدهنّ، لأني أنا الربّ إلهك...» (سفر الخروج20: 3-5)، على خلاف ما هو شائع بين المسيحيين. بالإضافة إلى ذلك فهم يرتدون الشّال في أثناء أداء الصّلاة، كما أن العديد منهم لا يحتفلون بأعياد الميلاد، ولهم حساسية كبيرة من بعض محتويات العهد الجديد، إذ يبدون احترازا كذلك من عديد المظاهر الثّقافية المسيحية التي تشكّلت عبر القرون. يتجمّعون في تنظيمين: هما «اتحاد التجمّعات اليهودية المسيحانية» ويضم 70 تجمّعا، و «التحالف المسيحاني اليهودي بأمريكا» ويضم 90 تجمّعا. قبيل سنة 1967م ما كان هناك تجمّع يهودي مسيحاني من هذا النّوع، أمّا حاليا -سنة 1998م- فقد بلغت أعداد تجمّعاتهم 350. مدّت هذه النّحلة جسور التّقارب مع مسيحيي حزام الكتاب المقدّس، الذين رأوا فيهم اعترافا في النّهاية من اليهود بالمسيح كرسول لله، أو كابن له، وليس كما هو شائع بين اليهود مجدِّفا أو رائيا في الدّين اليهودي. وهو ما يفسّر سبب تواجد مجمل المنظّمات التي تجعل من مساندة إسرائيل هدفها الأوّل بجنوب الولايات المتّحدة مثل: "Restoration Foundation- Atlanta"، "Arkansas Istitute of Holy Land Studies"، "Hebraic Heritage Ministeries- Houston".

يساند تجمّع «المسيح للأمم» بشكل مباشر المصالح الإسرائيلية ولا يتوانى عن إثارة التشكّكات والانتقادات للفلسطينيين. فهناك قراءة تأويلية للكتاب المقدّس، تدخل ضمن هرمنوطيقيا النبوءات التوراتية، الدّائرة أساسا حول سفر إشعياء، الذي ينشغل بموضوع الخلاص، تعدّ التأسيس النّظري والعقدي لهذا التجمّع.

كما تعبّر «الصّهيونية المسيحيّة» عن تيّار مسيحي يرى أن النبوءات التوراتية تعلن العودة الصريحة والشّاملة للشّعب اليهودي إلى إسرائيل. فبالنّسبة للمسيحيين الصهاينة، لم تفقد العهود التوراتية لإسرائيل القديمة صلاحيتها، كما يعتبر تأسيس دولة إسرائيل بالنسبة إليهم توافقا مع النبوءات التوراتية. هذا المعتقد شائع بين البروتستانتيين الإنجيليين، وقد تقوّى ذلك مع تطوّر حركة اليهود المسيحانيين، ورأوا فيهم الإثبات التاريخي لصدق نبوءات الخلاص، التي تنتهي في آخر الأزمنة بهداية الربّ كلّ اليهود إلى المسيحية، وما عودة إسرائيل إلى فلسطين سوى جزء من البرنامج الإلهي لنهاية الأزمنة.

يلخّص الباحث كولن شابمان في كتابه: «لمن الأرض المقدّسة للفلسطينيين أم للإسرائيليين؟» الصّادر في أكسفورد سنة 1993م، ص: 223، جوهر موقف الصهاينة المسيحيين من الفلسطينيين، بقوله: «حظّكم تعيس! يمكن تفهّم معاناتكم بسبب بعض مظاهر الظّلم، لكن في العموم فالكّل بسببكم؛ لأنّكم تناهضون اليهود. فمنذ اللّحظة التي كان فيها للربّ مخطّط لنقل اليهود إلى أرضهم، فإن رجاءكم الوحيد في القبول بالسّيادة اليهودية، منتظرين بأيّ شكل كيف سيبارككم الربّ أنتم والعالم أجمع عبر اليهود».

لقد استطاعت «الصّهيونية المسيحيّة» والمنظّمات الإنجيلية المساندة لإسرائيل منذ 6791م خلق لوبي سياسي داخل الحزب الجمهوري، كان ذلك عبر مؤسّسات مؤثّرة مثل: "National Christian Leadership Conference for Israel" ، الذي تأسّس سنة 1967م، و«السّفارة المسيحية العالمية بالقدس» التي تأسّست سنة 1980م، و "Christian Zionist Congress" و "Voices United for Israel"، اللّذين تأسّسا سنة

1996م. أنشطة تلك التجمّعات المكثّفة، تفسّر جليا لماذا اعتبر الرئيس بوش الابن في أبريل 2002م «شارون رجل سلام»، وكيف اعتبر، في شهر أكتوبر من السّنة نفسها، جيرّي فالوال النّبيَّ محمدًا «إرهابيا» و«رجل حرب» و«عنيفا»، ولماذا تمت مماثلة الحرب ضدّ العراق، سنة 2003م، بحرب صليبية بأسلوب حديث.

السِّيَاسَةُ الأمريكية المتصلّبة تجاه عديد من المسائل العالمية تجد تعليلاتها وتفسيراتها في طوايا الخطاب الدّيني المتشدّد المتحكّم في النسيج الاجتماعي، والمؤثر في القرار السّياسي الفوقي. لذلك يبقى شعار «المسيح هو الحلّ» "Jesus is the answer" بين التيارات الدينية المتشدّدة مرشّحا لمزيد من التطوّر والضغط ومدّ السياسة بما تحتاجه من هواجس تجاه الآخر، في ظلّ الخيارات الحالية التي تسير بها أمريكا تجاه الشعوب.







القصور الأموية بصحراء الشام
أُصولها، واعتباراتها السياسية والاقتصادية

هاينز غاوبه ✦

1- الموقع : في الصحراء السورية – الأردنية، وعلى حواشيها الغربية، تقع وتنتشر خرائب أكثر من عشرين مبنىً مما صار يُعرف بالقصور الصحراوية.

وقد اكتُشفت بعضُ هذه المباني في القرن التاسع عشر من جانب رحّالة أوروبيين ووُصف جمالُها ورومانسيتُها وسط ذاك المحيط البلقع أو المُعادي، دون أن يخطر لهم السؤال عن أصولها أو عن وظائفها في تلك القفار[1]. وظل الوضع على هذه الحال حتى مطلع القرن العشرين حين أتى إلى تلك النواحي المستعرب النمساوي ألواس موزيل[2]، الذي أجرى بحوثاً مستفيضةً عن بدو سورية والأردنّ، واكتشف أهمَّ تلك القصور المعروف بقُصير عمرة؛ فكتب بحوثاً أورد فيها السؤال بشأن أُصول القصور الصحراوية. وهكذا فقد كان كتابه «قصير عمرة» الصادر عام 1907م خطوةً أولى واسعة في التعرف على الفن الإسلامي المبكر، وفي استكشاف تاريخ بلاد الشام فيما بين القرنين الخامس والثامن للميلاد. وعلى خطا موزيل سار أرنست هرتسفيلد[3] الذي كتب مقالتين عن أصول الفن الإسلامي. ثم في العام 1910م كتب هنري لامنس[4] دراسته: «البادية والحيرة في ظل السيطرة الأُموية»، والتي حاول فيها تقديم شروحٍ وإيضاحاتٍ ثقافية وسوسيولوجية وتاريخية لقصور الصحراء.

✦ بروفيسور من ألمانيا، جامعة تيوبنغن .

ويتوافق موزيل وهرتسفيلد ولامنس على نسبة بناء تلك القصور إلى الأمويين الذين أقاموا إمبراطوريةً امتدت ما بين المحيط الأطلسي والهند. في حين يؤرّخها آخرون بين القرنين الرابع والتاسع للميلاد. وفي العقود الأخيرة اكتُشفت كتاباتٌ، كما جرت العودة إلى المصادر الأدبية، وللفن المعماري الذي بدا في تلك القصور والتزيينات الظاهرة في قاعاتها، ويشير ذلك كلُّه بالفعل إلى أنّ تلك المباني من صنع الأُمويين أو تعود إلى فترتهم.

2- نظرياتٌ بشأن الوظائف: ليس هناك اتفاقٌ بين الباحثين بشأن وظائف تلك القصور، كما ساد بشأن حقبة بنائها. فحتى الثلاثينات من القرن العشرين، ذهبت أكثرية الباحثين إلى أنّ الأمويين استخدموا تلك القصور للنزهة والراحة والاندفاع في المسرات، بعيداً عن صخب المدينة. وما وافق المستشرق الفرنسي جان سوفاجيه[5] على هذا التفسير بشأن المقر الريفي أو الصحراوي، في مقالٍ أول عام 1939م، ثم في دراسةٍ نُشرت بعد وفاته عام 1967م. فقد ذهب سوفاجيه إلى أنّ المباني الثلاثين التي أحصاها ودرسها من الداخل والخارج – إنما كانت مراكز لمستعمراتٍ أو مستقراتٍ زراعية، أراد البُناةُ من خلالها إعمار بلاد الشام والاستغلال الزراعي والنباتي.

إنّ ما أودّ القيامَ به هنا إنما ينحصر في إلقاء ضوء على ظروف البادية في الأزمنة القديمة، والتي كانت ذات أهميةٍ خاصةٍ لبلاد الشام في العصر الأُموي. فالحزام الزراعي في سورية الداخلية باتّجاه الشرق، كان إجراءً قامت به الإدارة الرومانية الإقليمية. إذ بين عامي 75 و 106م جرى بناء طريقٍ تجاري طويل من خليج العقبة إلى بصرى ودمشق وتدمر وإلى سورا على الفرات. وعلى طول هذا الطريق الذي يمر بمناطق صحراوية شاسعة جرى بناء الآبار والمسالح[6]. وفي القرن الثالث الميلادي، وبخاصةٍ خلال حكم ديوكلتيان (284-305م) جرى بناء شبكةٍ من الطرق غربي خط دمشق – الفرات[7]. ومن خلال هذا الإجراء كان ديوكلتيان وخلفاؤه يستجيبون للتحدي الذي برز بقيام الدولة الساسانية في إيران عام 226م. وما كان ممكناً مقاومة خيَّالة تلك الدولة الفتية بخط دفاعٍ واحد. ولذلك فقد صارت الاستراتيجية لحماية سورية تتمثل في التحصينات والطرق القوية وأبراج المراقبة والمراكز المسلَّحة وآبار

المياه والقرى المحصَّنة. وقد سُمّي ذلك النظام «حدود خانقين»، والمعنيُّ بها قنَّسرين العصور الوسطى الإسلامية، والتي كانت تقعُ وسط ذلك الطريق، كما صار يُعرف حوالي العام 265م[8]. وقد أدى هذا الطريق إلى مدّ الحزام الزراعي في سورية الداخلية؛ لأنّ المقصود ما كان مدافعة الفرس فقط؛ بل حماية الحواضر من هجمات البدو الذين كانوا يتمددون بمواشيهم ومراعيهم إلى الغرب من خط دمشق – سورا. وهكذا فيما بين القرنين الرابع والسادس للميلاد بُنيت القرى في كل مكان، واخضرّت كلُّ قِطَع الأرض التي أمكن استصلاحُها في تلك الفيافي. وظهرت مراكز تلك الحواضر الصغيرة المزروعة في السهوب شرق حماة وحمص وجنوب شرق حلب وجنوب دمشق، حيث كانت مآخذ المياه والتربة تسمح بإقامة زراعةٍ شبه دائمة. وهذه المراكز ماجرى إعمارها باستقدام أُناسٍ فلاحين من الخارج، أي من الأرمن؛ بل من طريق استقرار البدو، أي العرب[9]. وقد شكّل هؤلاء وسيطاً بين سكان سورية الداخلية، وسكّان البادية والمترحلين في أرجائها. وقد ساعدت تلك الاستراتيجية في حماية سورية كلها. إذ أُقيمت معسكرات ضخمةٌ للجيوش على مقربة من الحواضر. أما مناطق البوادي وجوارها فقد انعقدت فيها اتفاقات مع شيوخ القبائل لضبط البدو، وللدفاع عنها في وجه الفُرس إن أرادوا الهجوم. وخلال مائتي عام، ورغم اختراقات إيرانية متعددة، فقد أمكن الاحتفاظ والتطوير لعشراتٍ من القرى والبلدات في ذلك الجزء المزروع حديثاً من سورية. وقد قمتُ باختبارٍ لمدى نجاح تلك السياسة الطويلة المدى من على جبل حَسّ جنوب شرق حلب، فعلى مساحة 30x30 كلم عثرتُ على الخرائب الآتية:

– 4 مدن، كلها على سفوح تلك الجبال.
– 17 بلدة أو قرية كبيرة، على السفوح أو في السهول.
– 16 قرية صغيرة.
– 14 مركزاً أو معبداً منتشرة في شتى الأنحاء.

في هذه الأجزاء من شرقي سورية، ظهرت ثقافة هي مزيجٌ من البيزنطية والسورية والبدوية. ومن خلال هذا المزيج المتكون، يستطيع الباحث تعليل التعريب السريع

لسورية، بحيث إنّ الأُمويين وطوال قرنٍ من الزمان، ما كانوا يخشَون اضطراباتٍ داخلية. وأقدم كتابةٍ بالخطّ العربي وجدناها في شرق سورية، وليس بداخل الجزيرة. فالنقش العربي – السرياني – الإغريقي الذي عثر عليه بزَبَد في جبل شُبيط يعود إلى عام 512م. وهذا النقش بالذات دليلٌ على ذلك الامتزاج بين الحضارات الثلاث. والملحوظ أنه في كل الكتابات التي تظهر بشرق سورية قبل الإسلام، وفي صدر الإسلام؛ فإنّ العنصر السرياني يتقدم على العنصرين الآخرين، حيث كانت السريانية هي اللغة المستعملة في الكلام والكتابة. وهذا الأسلوبُ الممزوج هو الذي يظهر أيضاً في العمران. أما اقتصادُ تلك النواحي فقد تميز بحقول القمح والشعير والأعناب. وما تزال آثار تلك المدرجات لزراعة العنب ظاهرةً على سفوح جبل حسّ وجبل شُبيط. وقد جرت هناك تربية الأغنام والماعز والخيول. وكانت فوائض المحصول تُصدَّرُ إلى سورية الداخلية والساحلية، ومن هناك يجري استيراد الزيتون والزيت. وقد تعرض ذلك العالم الهانئ للانهيار تدريجياً في القرن السادس الميلادي حين تحطم التحالف القبلي الذي كان يتزعمه الغساسنة. وبين عامي 611 و 614 اجتاح الساسانيون سورية وخرَّبوها وضربوا اقتصادها الزراعي والرعوي ضربةً قاسية. وفي عام 636 جرت معركة اليرموك التي أخرجت البيزنطيين من بلاد الشام. وحتى عام 750م ظلت دمشق عاصمةً للدولة الأموية.

3- دور البدو في تاريخ سورية

البدو السوريون: اعتُبر الأُمويون الدولة العربية الوحيدة خلال التاريخ الإسلامي الطويل[10]. وقد اعتُبرت كذلك لأنّ المواقع الرئيسة في الدولة كانت بيد العرب. بيد أنّ الدولة كانت في الحقيقة سوريةً/عربية. فكُلُّ الموارد كانت تصب في العاصمة دمشق. وكان البدو السوريون المنتشرون بين الفرات والبحر الأحمر العمود الفقريَّ لجيش الدولة. وهم ما ظهروا من العدم. إذ طوال القرون الأربعة قبل الإسلام كان البدو قد أصبحوا مكوّناً رئيسياً من مكوّنات المجتمع هناك. وقد ساعدت سياسات الأُمويين المتسامحة تجاه سكان البلاد الأصليين، إلى سرعة الاندماج بين مختلف العناصر، فعاد الازدهار الذي ظهر أيام الرومان والبيزنطيين.

لقد اعتمدت العلاقات الطيبة بين البوادي والحواضر على حصول البدو على حصتهم العادلة من الثروة بحيث يحجمون عن التعدي على القرى والفلاّحين والمدن. وبعد اختفاء دولة تدمر عام 272م صارت العلاقةُ مباشرةً بين الرومان والبيزنطيين من جهة، والبدو من جهةٍ أُخرى. وصرنا نسمعُ تسمية الفاتحين للزعماء البدو بالبطريق، وتسمية المصادر العربية لهم بالملوك. وفي القرن الرابع عاد الغساسنة للعب الدور الذي كانت تلعبُهُ تدمر من قبل، وصاروا بسبب سيطرتهم بمثابة البوليس، والحاجز الفاصل بين البدو الرعاة والقرى والحواضر[11]. وبذلك فقد تشكّل اتحاد متضامن بين الطرفين، وعاد لقب البطريق إلى العرب الغساسنة. وقد كان أُمراؤهم يملكون دُوراً بداخل المدن، كما يملكون مراكز صيفية ورعوية في الجولان، كما أنهم صاروا رُعاة وحُماة الفرقة المونوفيزية المسيحية في سورية. وقد صار لهم نفوذٌ حتى داخل البلاط بالقُسْطنطينية، بحيث ظل المؤرخون يتذكرون زيارة الحارث بن جَبَلة الغسّاني للبلاط أيام جوستين الثاني (565-578م). وعندما جُنّ جوستين، كانوا يعمدون لتهدئته وتخويفه بالقول: الحارث قادم[12]!.

الغساسنة: لانكاد نعرفُ شيئاً عن البطارقة العرب الأوائل. أما الأخبار عن الغساسنة فهي مُتاحةٌ في المصادر البيزنطية والعربية. ويبدو للدارسين أنّ التحالف القبلي بزعامة الغساسنة لم يختلف عمّا نعرفُهُ من تحالفاتٍ مشابهة في القرن التاسع عشر؛ حيث كانت مجموعات من القبائل تلتف حول أُسرةٍ أو بطنٍ قبلي، ويصبح زعيم البطن متحدثاً باسمهم وممّثلاً لمصالحهم، وقائداً في المعارك. وبسبب القوة التي امتلكها الغساسنة، وامتداد مساحة نفوذهم، فقد صارت لهم مراكز استقبال وقصور ودُور في سائر مناطق نفوذهم - شأن الإمبراطور في العصور الوسطى الأوروبية. وهذا هو التعليلُ الوحيد لتلك الكتابات المنتشرة عنهم على الصخور من الفرات وحتى جنوب سورية الحالية؛ رغم أنّ مراعي غسّان ما كانت تتجاوز الأجزاء الجنوبية من المنطقة. وبعض تلك الكتابات منفردة أو على الصخور كما سبق القول، بينما بعضُها الآخر موجودٌ على أبنية مثل تلك التي في الرُّصافة على مقربة من الفرات، والآخر الذي في الحيّات بجنوب سورية.

أبنية الغساسنة: كان المعتقد أنّ البناء الذي له بقايا في الرصافة[13] ما هو إلاّ كنيسة. بيد أنّ سوفاجيه الذي لاحظ الكتابة على المدخل والتي تقول: لِيَحْيَ المنذر! الذي كان البطريق بين عامي 569 و 582م؛ قال: إنّ هذه الكتابة لا تليقُ بأن تكونَ فوق المذبح، وهي تشبه المباني الرومانية التي تُبنى للاستقبالات[14]. فلابد أن تكون هي قاعة استقبال المنذر. وفي عام 575م جاءت بعثةٌ بيزنطيةٌ لزيارة المنذر، الذي طلب إليهم المجيء إلى الرصافة، ولابد أن تكون القاعة هذه هي التي استقبلهم فيها.

أمّا الحيّات، فهي منزل فلافيوس سوس الذي كان قائد حرس المنذر. وللمبنى طبقتان، وله أسوار نحو الخارج. وهو يذكّر في هندسته ببعض قصور الأمويين الصحراوية، وبخاصةٍ ذاك الواقع شرق الحيّات: خربة البيضاء.

خربة البيضاء[16]: مبنىً في الصحراء تماماً، يتكئ على تلٍ من الخرب، وهو مفتوحٌ على الشرق، على وادٍ تتفجر فيه المياه في موسم الأمطار. وليس للمبنى تاريخ، لكن لابد أنه بُني أيام الغساسنة. وهو طابقٌ واحدٌ، ينفتح على باحة داخلية، ومن حولها أجنحة في كلٍ منها ثلاث غُرف أو أربع. ومن الخارج تشبه خربة البيضاء حصناً بيزنطياً، مثل «خان منقورة» شمال شرق دمشق. وهكذا فهي خيمةٌ لكنها مبنيةٌ بالأحجار.

عندنا إذن نموذجان: قاعة الاستقبال في الرصافة، وخربة البيضاء. وكلا المبنيين يطلاّن بنا على ما عُرف فيما بعد بقصور الأُمويين في الصحراء. ويمكن استناداً إلى مثَليهما الذهاب إلى أنه بين الرصافة ودمشق كانت توجد فيما بين عامي 400 و600م عدة دور وقصور لها هذه الوظيفة.

4- الأُمويون في سورية

الغساسنة – الأُمويون: خلال الفترة السابقة على الفتح العربي لسورية، كثرت النزاعات بين البيزنطيين والغساسنة مما أدى إلى إضعاف الأخيرين. وفي معركة اليرموك وبعد الهزيمة لجأ الغساسنة إلى الأراضي البيزنطية؛ فانحلَّ تحالُفُهم، وبرزت

عليهم القبيلة الكبيرة: كلب بن وبرة[17]. كانت مواطن كلب في نواحي تدمر، وهي قبيلةٌ مسيحيةٌ في معظمها. وقد تزوج منهم الخليفة الأموي الأول معاوية (661-680م). وميسون الكلبية هي أمُّ ابنه ووريثه يزيد (680-683م). وقد كانت لكلب البدوية تقاليد حضرية كما سبق أن قدمنا؛ في حين أنّ خصمها التحالُف القيسي، والذي جاء إلى الشام في سياق الفتوحات، وربما تملك بعض المراعي مما خربّه الفرس وأخْلَوهُ (611-614م). لكن عندما نشأت الدولة الأموية، وجد القيسيون أنفسهم بدون مجال؛ في حين ثبت تحالف كلب مع الأُمويين. ولذلك فقد انتظر القيسيون الفرصة وثاروا على الأُمويين مع عبدالله بن الزبير. ولملم اليمنيون بزعامة كلب وابن بحدل صفوفهم وأتوا بمروان الأول إلى سدة السلطة. والتقى الطرفان المتصارعان بالجابية، مصيف الغساسنة قبل الإسلام. وينبغي ألاّ نفهم تحزب ابن بحدل للأمويين على أنه مسألة مبدأ؛ فقد كان أقوى العرب منذ أيام معاوية، ولو سقط الأُمويون فلن يتبقى له شيء. ويذكر المسعودي (وليس من الضروري أن يكون ذلك تاريخياً) أنّ معاوية جعل زعامة اليمانية في أخلاف ابن بحدل. لكن على أي حال؛ فإنّ ذلك التحالف خَطَفَ التحالف الغسّاني قبل الإسلام. وقد انتصر اليمنيون على القيسيين، وصاروا بزعامة الأسرة الأُموية ليس حُماة المُلْك بالشام فقط؛ بل حُماة الإمبراطورية.

منازل الأُمويين

عبدالملك: كان على عبدالملك أن يستخدم تكتيك الغساسنة في السيطرة على القبائل، أي أن يملك مواطن للإقامة في مناطقهم. وفي الواقع فإنّ عبدالملك هو الأُموي الأول الذي ملك قصوراً متعددةً في سائر أنحاء حواشي البادية وتخومها. وكان يقضي الشتاء على مقربة من بحيرة طبريا ثم يتحرك إلى الجابية، وفي آذار وحتى نوّار كان يقيم على مقربة من دمشق، أما شهور السنة الحارة فيقضيها في بعلبك. ثم يعود إلى دمشق في الخريف، ليغادر العاصمة إلى طبريا بعد ذلك خلال الشتاء[18]. وقد يمكن تعليلُ ذلك بحالة الطقس؛ لكنّ السبب ليس كافياً. فالصحيح أن الرجل كان يتنقل بين مراكز القبائل اليمنية فالقيسية. وكانت البطون التي يقيم في وسطها لفترةٍ كلَّ عام من البطون الهامشية في القبائل.

الوليد:

قصر بُرقُع: وتغيرت مراكز التنقل والإقامة أيام الوليد بن عبدالملك. فالوليد ابن امرأةٍ قيسية، وقد بنى قصوره الصحراوية وسط مراعي أقوى القبائل القيسية والأُخرى اليمنية. وعندما كان الوليد ما يزال وليَّ عهد، فقد بنى حصناً صغيراً هو قصر بُرقُع[19] على مقربةٍ من برج مراقبة روماني، على شاطئ بحيرةٍ صناعيةٍ في عمق الصحراء. وقصر برقع هو الأقصى شرقاً بين القصور الأُموية حتى اليوم. ورغم صِغَر القصر، فهو يُظهر المعالم الرئيسية الظاهرة في خربة البيض: القاعة المركزية، والفناء الداخلي الذي تحيط به من الناحيتين الغُرف المربَّعة الثلاث أو الأربع من الجانبين.

قُصير عمرة[20] يقع القصر شمال شرق عمّان. وهو يتكون من قاعة استقبال وحمّام. ويبدو أن البناء شُيِّد في النصْف الثاني من خلافة الوليد بن عبد الملك بعد عام 710م. ويتكون المبنى من ثلاثة أجزاء رئيسة:

1- بئر وخزان مياه.
2- حمام على النمط السوري – البيزنطي.
3- قاعة كبرى مثلثة الأضلاع، مزينة برسومٍ وترقيشات.

وتشير بعض تلك الرسوم إلى الوظيفة الأصلية للقاعة. ففي الجدار الأوسط رسمٌ للخليفة جالساً على العرش، وفوقه كتابةٌ تدعو له، تشبه كتابة «ليحيَ المنذر» في الرصافة. وعلى الحائط الشمالي رسومٌ للملوك الذين هزمهم المسلمون، وبينهم الشاه الفارسي والإمبراطور البيزنطي، الذي ينظر إلى الخليفة بهيئةٍ ضارعة. والقائمة هذه كانت قاعة استقبال. ومثل قاعة المنذر بالرصافة يجلس الخليفة هنا في مقابل الباب يستقبل ضيوفه، حيث يتحدث إليهم ويتفاوضُ معهم.

قصر خرانا: وليس بعيداً عن قصير عمرة، يظهر قصرٌ آخَرُ يبلغُ العُمُرَ نفسه[21]. وهو يشبه النمط الثاني من أنماط الأبنية السورية – الأردنية، وهو قصرٌ محصَّن مثل خربة البيضاء. وفي الخزانة طابقان، وغرفُةٌ حول الباحة الداخلية على الجانبين مكوَّنة من أربع أو خمس واثنتان من تلك الغُرَف فيهما تزيينات بالجصّ، وهما تُظهران مزيجاً من الأسلوب السوري والإيراني.

جبل سَيسْ: يختلف قصر الوليد بن عبدالملك في جبل سيس عن القصور الأُخرى[22] فهو يقع على مقربةٍ من دمشق بجانب مستقرْ غسّاني فيه كتابة. ويتضمن المجمع حماماً ومسجداً ومخازن وأماكن للخدم. ويتضمن ذلك الموقع مايشبه الواحة التي فيها مياه، أي أنه مكانٌ مثاليٌّ لمراعي البدو، التي يأتي إليها الخليفة للاختلاط برعيته وجنده. ويتكون القصر من طابقين، ويبلغ حجمه أربعة أضعاف قصر الخرانة. ومثل الخرانة من حول الباحة الداخلية هناك الغرف أو البيوت. لكنها في قصر جبل سيس تمضي شمالاً/جنوباً. وتقع في الجهة الجنوبية قاعة الاستقبال. وهكذا فإن كل أبنية الوليد الأول هي منازل للإقامة المؤقتة والاستقبال. إنه ملك البدو، الذي يأتي للاختلاط بشيوخ القبائل، في مواطن رعي مواشيهم وحركتهم. وقد بدأ هذا التقليد أيام الغساسنة والبيزنطية وتطور واتسع أيام الأمويين مع الاحتفاظ بالوظائف نفسها.

5- ما بعد الوليد الأول

هشام: يبدو أنه جرى إهمال هذه الأبنية وهذا التقليد بعد عبدالملك والوليد. فقد ورث الأمراء دولةً شاسعةً ومستقرة، وما وجدوا أنهم يحتاجون لفعل المزيد أو حتى للاحتفاظ بما فعله الأسلاف. فنادراً ما أقام هؤلاء بدمشق، بل ظلوا يتنقلون في المقرات التي بناها أسلافُهُم في الرملة والرصافة ومواطن أُخرى. وما تنبه هؤلاء إلى أنّ أُسرةً من أقاربهم، هي الأسرة العباسية، استقرت بالسلمية على طرف البادية، وبدأت دعايةً وسلوكاً ما لبثا أن أسقطا الأُمويين بعد ثلاثين سنة من وفاة الوليد بن عبدالملك.

وما نظر الأمويون المتأخّرون إلى ميراث أسلافهم للبناء عليه؛ بل حاولوا تقليد الحصون والقصور الماجدة التي رأوها لدى الساسانيين والبيزنطيين. فلو تأملنا القصور التي بنوها لوجدنا أنها تقطعُ مع مباني عبدالملك والوليد. وخير مثالٍ على ذلك ما فعله هشام بن عبدالملك (724-743م) والوليد الثاني (743-744م). فقد أدى الإنفاق الهائل على تلك المباني إلى إفلاس خزينة الدولة، بحيث وعد خليفة

الوليد الثاني (يزيد بن الوليد) أن يتوقف عن القيام بأبنية جديدة. ونادراً ما أقام هشام بدمشق، بل اتخذ من الرصافة مقرًّا له. حيث نجد بقايا مسجد[23]، وقصرٍ صغيرٍ. وبالإضافة إلى ذلك بنى هشام قصر الحيرة الشرقي، وقصر الحيرة الغربي.

قصر الحيرة الشرقي: يقع قصر الحيرة الشرقي[24] في مكان بناءٍ بيزنطيٍ قديم. ويتضمن وسائل للتروية، وسط واحة حجمها 10 كيلومتر، وهو يتكون من مبنيين. ويشبه من بعض الوجوه قصر جبل سَيس، لكنّ البيوت مرتبة بشكل مختلف. أما الجدار الشاهق والطويل فيبدو أنّ المقصود به كان جمع المياه من ورائه.

قصر الحيرة الغربي[25]: هو مبنيٌّ أيضاً بجانب أثرٍ قديم. والأثر القديم ربما كان ديراً غسّانياً. وله أقنيةٌ تحت الأرض من أجل الإمداد بالمياه، وأبنية أُخرى ملحقة لأغراض الخدمة، وطاحونة مياه، وخان، وحدائق.

ما بعد هشام: ظلت الأغراض الزراعية مرعبةً في أبنية هشام. وليس الأمر كذلك في قصري الوليد الثاني: طوبى[26]، والمشتى[27]، اللذين كان الغرضُ منهما اللهو والاستمتاع وإظهار الفخامة والعظمة. وما اكتمل القصران لأنّ الخليفة قُتل قبل ذلك. بيد أنّ قصر طوبى يتكون من ثلاثة أبنيةٍ ضخمةٍ يربط بينها ممشًى مسوَّر. وليس هناك أثر لأي اهتمامٍ زراعي، وكذلك في قصر المشتى، والذي يُعتبر أفخم القصور الأُموية. وهو مكوَّنٌ من ثلاثة أبنية، وما اكتمل إلاّ أوسطُها، مع زينةٍ داخليةٍ ثقيلة ومتنوعة وتذكّر بالقصور الساسانية والبيزنطية[28].

مع سقوط الدولة الأموية، وقيام دولة أُخرى على النمط المركزي الساساني، ما عاد هناك عملٌ أو حاجة لمنازل لملك البدو، وللمنازل المتنقلة مع الرعية والجند؛ ولذلك ما أقدم العباسيون على بناء قصورٍ مشابهةٍ خارج المدن أو في الصحراء.

* * *

1 - E.g. Bliss, F.J., Narrative of an Expedition to Moab and Gilead, PEFQS (1895) 229-234; Merrill, S., East of the Jordan, London, 1881, Tristam, H.B., The Land of Moab, London 1873.

2 - Musil, A., Kusejr Amra, Wien, 1907.
3 - Herzfeld, E., Die Genesis der islamischen Kunst und das Mshatta-Problem, In: Der Islam 1 (1910) 27-63; and: Mashatta, Hira and Badiya, Jahrbuch der Königlich Preussischen Kunstsammlungen, 42 (1921) 104-146.
4 - Lammens, H.: La Badiya et la Hira sous les Omaiyades, MFOB 4 (1910) 91-112.
5 - Sauvaget, J., Remarques sur les monuments omeyyades, In: JA 231 (1939) 1-59; and: Chateaux umayyades en Syrie, In: REI 35 (1967) 1-52.
6 - البلاذري، فتوح البلدان، دي غويه، ليدن، 1866م، ص180.
7 - Musil: op.cit, 159f.
8 - Mouterde, R. and A. Poidebard: Le Limes des Chalkis, Paris 1945.
9 - Cf. RCEA # 2 (Zabad), # 3 (Harran), # 4 (Umm al-Djimal) وأبو الفرج العش: كتابات عربية. In: al-Abhath 17 (1964) # 103 (Djabal Says).
10- Wellhausen, J.: Das Arabische Reich und sein Sturz, Berlin 1902.
11- Nöldeke, T.: Die Ghassanidischen Fürsten aus dem Hause Gafna's, Berlin 1887.
12- Nöldeke op,cit. 20.
13- Spanner, H. and S. Guyer: Rusafa. Berlin 1926, 39-45; Musil, A.: Palmyrena. New York 1928, 323-326.
14- Sauvaget, J.: Les Ghassanides et Sergiopolis. In: Byzanzion 14 (1939) 115-130.
15- Butler, H.C.: Architecture and other Arts (Syria. Publications of the Princeton Expedition to Syria, Div. 2. Leiden 1907-1920, 2 A 5, 362-366.
16- Gaube, H.: Hirbet al-Baida, Beirut 1974.
17- For the tribal conditions in Syria see: Rotter, G.: Die Umayyaden und der zweite Bürgerkrieg (680-692), Wiesbaden 1982, 107-151.
18- Musil, A.: Palmyrena, New York 1928, 282.
19- Gaube, H.: An Examination of the Ruins of Qasr Burqu. In: ADAJ 19 (1974) 93-100.
20- Bibliography in: Creswell, K.A.C.: Early Muslim Architecture. 1. Umayyads A.D. 622-750. Oxford 1969, 274-774.
21- Gaube, H.: Amman, Harane und Qastal. In: ZDPV 93 (1977) 52-86.
22- Short description and bibliography: Creswell op.cit. 472-477.
23- Sack, D.: Die Große Moschee von Resafa - Rusafat Hisam. Mainz 1996.
24- Grabar, O.: City in the Desert, Cambridge, Mass. 1978.
25- Schlumberger, D.: Les fouilles de Qasr el-Heir el-Gjarbi. In: Syria 20 (1939) 195-238 and 324-373.
26- Creswell op.cit. 607-613.
27- Creswell op.cit, 578-606.
28- Reuther, O.: Ocheidir. Leipzig 1912.





ندوة فقه النوازل وتجديد الفتوى

قراءة رضوان السيد *

على عادتها في إقامة ندوةٍ أو مؤتمرٍ فقهي كل عام، أقامت وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ندوتَها السادسةً هذا العامٍ (1-4 أبريل 2007) في موضوع: فقه النوازل وتجديد الفتوى. وقد قُدّمَ للندوة زُهاء العشرين ورقةً وبحثاً، تناول فيها الباحثون مسائل الفتوى والتجديد والاجتهاد في القديم والحديث، بما في ذلك الشخصيات والمناهج والمصطلحات والأصول والمآلات.

تحدث الدكتور أحمد الخمليشي مدير دار الحديث الحسنية بالمغرب عن «ظهور مصطلحي الفتوى والنوازل وتطورهما» فذكر الأبعاد اللغوية والمصطلحية للفتوى والنازلة، واستظهر برأيي الشاطبي والقراشي ليصل إلى أهمية الفتوى وحساسيتها من حيث إنّ المفتي مبلِّغٌ أو شارع. وقد سارع الأستاذ الخمليشي إلى تجاوز المرحلة الكلاسيكية ليتحدث عن شكل الازدواجية بين القانون والفتوى، واقترح حلولاً للمشكل قبل التفاقم أو لتجاوُزه.

وقرأ رضوان السيد التاريخ الفقهيَّ الإسلامي والإباضيَّ الأول، وتوصل إلى أنّ كتب الفقه العامة أو الشاملة لدى الإباضية إنما تطورت عن السؤالات والجوابات أو الفتاوى. ولعب الدور الأكبر فيها كلٌّ من جابر بن زيد وأبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة فالربيع بن حبيب. ورأى الباحث أنّ سرعة النضج في الفقه لدى الإباضية

جاءت من ظهور الدولة لديهم في النصف الأول من القرن الثاني الهجري في كلٍ من عُمان والمغرب. وقَصَر الباحثُ الشابُّ سليمان بابزيز بحثه على دراسة فتاوى الإمام جابر بن زيد (-93هـ)، فدرس توجُّهاته وأُصوله، ومنهجه، ثم تعرض للمشكلات التي عالجها الرجل في فتاويه، والنتائج التي أدى إليها اجتهادُهُ في المذهب الإباضي، وفي المذاهب الإسلامية بشكلٍ عام. ودرس الباحث الشيخ أفلح بن أحمد الخليلي في ورقته أثر أبي عبيدة والربيع بن حبيب في ظهور أدب الفتوى في الفقه العثماني. ذلك أنّ الرجلين هما مؤسّسا الفقه الإباضي على الحقيقة، وقد دخلت أكثر فتاويهما واجتهاداتهما في صُلْب المذهب؛ كما جرى التخلّي عن بعضها في القرون اللاحقة. وتابع الدكتور مبارك بن عبدالله الراشدي (من كلية الحقوق بجامعة السلطان قابوس) الاهتمام بالفقه العُماني بدراسة التجديد الفقهي وفقه النوازل لدى الشيخ أبي نبهان الخَروصي من القرن السابع عشر الميلادي. ذكر الباحث الآثار العلمية للشيخ، وقسّم اجتهاداته في ثلاثة مجالات، وقرأها بدقّةٍ، ثم ذكر النتائج التي توصل إليها.

وقد اهتمّ الأستاذ الدكتور أحميده النيفر من جامعة الزيتونة بتونس بدراسة فتاوى الونشريشي، المجموعة من مطلع القرن العاشر الهجري. واعتبر الأستاذ النيفر أنّ فقه النوازل هو في الواقع فقه الواقع أو الأولويات. وعلى هذا الأساس راقب مسالك الونشريشي إزاء مشكلات عصره ومسائله وما هي النظرات التي توصل إليها. وعاد الفقيه اليمني الشيخ عبدالله العزّي إلى أصول الفتوى في سائر المذاهب الفقهية مراعياً بصفةٍ خاصّةٍ المذهبين الزيدي والإباضي؛ وذلك في بحثٍ بعنوان: «الفتوى والمرجعية والتقليد في المذاهب الفقهية». وقد وجد الشيخ الباحث تلاقياً كبيراً بين الفقهاء في أصول الفتوى وشروطها ووظائفها. وخلص الأستاذ الدكتور محمد كمال إمام في ورقته عن «قضايا النوازل في فقه المعاملات بين المذاهب الإسلامية وتجديد الفتوى» إلى أنّ الفتاوى إنما كانت اجتهاداتٍ في التصدّي للمشكلات العارضة أو الطارئة، ومثّلت جهداً أصيلاً ينبغي الاهتمام به وتطويره في أزمنة المتغيرات المعاصرة.

ودرس الباحث الشاب معتز الخطيب في بحثه: «مسالك الفتوى في الإسلام المعاصر وجدلية الفقه والسياسة» واعتبرها أربعةً هي المسلك القياسي، والمسلك المصلحي (مقاصد الشريعة)، وجدلية العلاقة بين الفقه والسياسة، وأخيراً ظاهرة الفتاوى السياسية وإشكالاتها.

وهدف الأستاذ الدكتور عبدالله مبروك النجار، الأستاذ بجامعة الأزهر، إلى قراءة «فقه المستجدات وأثره في توجيه الاستدلال». فعالج في الحقيقة انطلاق الفتوى من الاستدلال واستهدافها مصالح العباد خدمةً وتطويراً وتدبَراً وتقديراً. ومن هذا المنطلق تعرض لموضوعاتٍ تتصل بالأطروحات الحديثة في الاقتصاد وتسيير أمور الشأن العامّ والجهاد والحركة الحضارية في العلاقة مع العالم. واعتبر الدكتور يحيى بن البراء الأستاذ بجامعة نواكشوط أنّ وظيفة الفتوى إنما هو التجديد، ودرس تدليلاً على ذلك «حركة الإصلاح الإسلامي» ومسلكها في التجديد استناداً إلى أفهامٍ معينةٍ للتحديات والمصالح. أمّا حُجّة الإسلام مبلّغي الفقيه الإيراني المعروف فقد بحث الفتاوى الفقهية في ضوء الأدلة والقواعد. وهذا مبحثٌ دقيقٌ أمضى به إلى قراءةٍ جديدةٍ في فقه التعليل، وفي فقه المقاصد، لينتهي إلى أنّ القواعد الفقهية تشكّل ضوابط لاغنى عنها في قراءة المتغيرات العصرية.

وكانت أطول بحوث الندوة بحثي الدكتور الحسين شواط عن «فقه النوازل في الغرب»، والدكتور رجب أبو مليح عن «ضوابط الإفتاء في فقه النوازل». الحسين شواط ذكر نوازل عصرية كثيرة، وذكر ما قيل فيها من آراء وما طُبّق فيها من اجتهادات، وحدَّد الضوابط من قياسٍ ومصلحةٍ واعتباراتٍ أُخرى، والتي ينبغي تفعيلُها لاستقامة النظرة والطريقة. وسلك المسلك نفسَه الدكتور أبو مليح، إذ عرض نوازل عصرية كثيرة، ورفض تارةً الحلولَ المعروضةَ لها، في حين قبل بعض تلك الحلول استناداً إلى ضوابط تقليدية وأُخرى اجتهادية. ونظر في ذلك كلّه للجمع بين التجديد الفردي، والاجتهاد الجماعي.

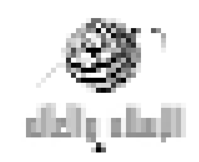
وانصبّت ثلاثةُ أبحاث على دراسة مسألة الفتوى، ومسالك الاجتهاد في الفقه العُماني في الأزمنة الحديثة من خلال متابعة عمل ثلاث شخصياتٍ بارزة: الإمام نور الدين السالمي (وقد درس جواباته الباحث المعروف عبدالستار أبو غُدَّة)، والشيخ سعيد بن خلفان الخليلي (وقد درس فتاويه الشيخ سعيد بن راشد السليماني)، والمفتي الشيخ أحمد الخليلي (وقد درس فقهه وفتاويه الدكتور خلفان بن سنان الشعيلي).

عالجت البحوث الثلاثة أصول الاجتهاد لدى الشيوخ المجتهدين،ودرست الأهداف المتوخَّاة لدى كلٍ منهم، والتي يُظهرها النشاط التأليفي، والعمل الديني، والعلاقة بالشأن العامّ.

لقد كانت إشكالية الفتوى وما تزال هي إشكالية مواجهة المتغيرات، وتطوير فقهٍ للواقع يشخّصه ويعالجه، ويفتح أفقاً مستقبليّاً للجماعة المؤمنة ضمن الأُفق الإسلامي، والأُفق العالمي العام. وبهذا المعنى فإنّ الندوة قطعت شوطاً واسعاً في تحقيق الهدف المتوخَّى، وأكّدت استمرارية المسار بتوزيع كتاب الندوة السابقة عن «مقاصد الشريعة» تأصيلاً وآفاقاً.

* * *





الرحلة للوصول إلى الحكمة العملية: الطهطاوي ودي توكفيل

روكسانه أويبن ◆

من الإسكندرية، وفي 13 أبريل عام 1826م أبحر الشاب المصري رفاعة رافع الطهطاوي البالغ من العمر أربعةً وعشرين عاماً، وعلى ظهر الباخرة «ترويت» إلى مارسيليا. وكان مع الطهطاوي على الباخرة أربعةٌ وأربعون مصرياً آخر اختارهم حاكم مصر محمد علي باشا (-1849م) ليكونوا جزءًا من البعثة الطلابية إلى فرنسا. وقد أمكن للطهطاوي بوساطة أحد شيوخه أن ينضمَّ إلى البعثة بوصفه إماماً لها في الصلوات وفي الإرشاد الديني. وكانت البعثة واحدةً من عدة إرسالياتٍ أعدَّها محمد علي لتمكين رعاياه من الحصول على المعارف الحديثة. وقد تلقى الطهطاوي تعليمه الديني في الأزهر، أكبر المؤسسات الدينية الإسلامية بالمشرق، وبهذا الزاد المعرفي ذهب مع زملائه للتعرف على المجتمع الفرنسي والعلم الفرنسي في عهد ما بعد الثورة الفرنسية في فرنسا الكاثوليكية. وعلى العكس مما كان مخطَّطاً له؛ فإنّ الطهطاوي حوَّل نفسَه إلى طالبٍ أصيل ضمن البعثة، وبدون معرفةٍ مسبقةٍ باللغة الفرنسية. تعَّلم الفرنسية وأتقنها وعرف السياسة هناك، والثقافة في المعاهد والجامعات، وكتب عن ذلك كلّه في رحلته المسمَّاة: «تخْليص الإبريز في تلخيص باريز» (1834). وقد كانت تلك الرسالة بداية حياةٍ علميةٍ طويلةٍ ومكافحة، تولّى

◆ فصلٌ من كتاب: Journeys to the other shore Muslim and western travelers in search of knowledge. 2006

خلالها الطهطاوي مناصب عدة في الدولة المصرية علمية وإدارية، وأشرف على ترجمة ألفي كتابٍ إلى العربية من التركية والفرنسية؛ مما أكسبه لقب «رائد الثقافة العربية الحديثة»، و «رائد النهضة العربية والإسلامية الحديثة»، و «المثقف العالمي»، الذي أسهم إسهاماً جليلاً في تعريف العرب والمسلمين في أوروبا القرن التاسع عشر.

وفي وقتٍ قريبٍ من عودة الطهطاوي إلى مصر عام 1831م، كان شابٌّ فرنسيٌّ اسمه ألكسيس دي توكڤيل أرستقراطي الجذور، عمره خمسةٌ وعشرون عاماً، يقف على رصيف ميناء الهافر الفرنسي، للمغادرة إلى نيويورك. وكان الشاب دي توكڤيل وصديقه غوستان دي بومون يعملان مسجِّلَين بدون أجرٍ في وزارة العدل الفرنسية. وعندما سنحت لهما الفرصة، حصلا على إجازةٍ وإيفادٍ لثمانية عشر شهراً للذهاب إلى الولايات المتحدة والاطّلاع على نظام السجون الأميركي، ليعودا ويكتبا تقريراً يُسهم في إصلاح النظام العقابي الفرنسي بالتجربة المقارنة. وقد كتبا التقرير المطلوب بالفعل بعد عودتهما. لكنّ تلك الرحلة القصيرة كان دافعاً لدى دي توكڤيل لكتابة دراسته المشهورة: الديموقراطية في أميركا في مجلدين بينهما خمس سنوات (1840م). وقد أكسب دي توكڤيل الكتاب شُهرةً في فرنسا، ودفعه إلى حياةٍ علميةٍ جيدة، وأُخرى سياسية عاصفة. أمّا في الولايات المتحدة فقد اختلفت الآراء حول الكتاب، وادعاه اليمينيون الليبراليون، وكان هناك من قال إنه أفضل كتابٍ كُتب عن الديموقراطية، وأفضل كتاب كُتب عن أميركا.

لا تظهر مشتركاتٌ بين الطهطاوي وتوكفيل في الأصول الطبقية، والتربية، والدين، أو الالتزام السياسي. وأكثر من ذلك؛ ففي حين أنّ رحلة الطهطاوي إلى فرنسا قادته إلى بلادٍ غريبةٍ عنه تماماً؛ فإنّ رحلة توكفيل كانت أليفةً بالنسبة له إلى حدٍ كبير. ولذلك ففي حين أثار كتابه: «الديمقراطية في أميركا» اهتماماً كبيراً في البلدين، وأفضى إلى نشوء تخصص العلوم السياسية، وعلم السياسة المقارن، ودراسات الديمقراطية؛ فإنّ كتاب الطهطاوي عن رحلته حظي باهتمام المختصين المصريين والعرب فقط، وباحثي النهضة؛ وما حظي بترحيبٍ في الدوائر الثقافية الفرنسية. وقد كان لرأي إرنست رنيان السلبي فيه تأثير سلبي كبير. إذ تحدث رنيان

عن «كراهية العلوم» لدى المصريين والمسلمين. ولاشك أنه كان لأسلوب الطهطاوي أثرٌ في ذلك أيضاً؛ إذ ما توافق ذلك الأسلوب مع ما يعتبره الأوروبيون آنذاك منهجاً علمياً في البحث والمقارنة. لكنْ على الرغم من ذلك كلّه يشترك الكتابان في هدف البحث والتعرف على «البلاد الغريبة»، وتكوين نظريات مقارنة بهدف جلب «حكمةٍ عمليةٍ» في البلاد الأصلية للمؤلفَين. فالطهطاوي ذهب إلى باريس بحثاً عن علومٍ عصريةٍ نافعة لبلاده في النهوض. وتوكفيل ذهب إلى أمريكا لدراسة ميزات الديموقراطية ومحاذيرها. وبذلك يدخل الكتابان في المنحى البيداغوجي والأخلاقي في جلب النافع من طريق التجربة والتعلُّم والانطباعات الكثيرة المنقولة.

إنّ الذي يميّز رحلتي توكفيل والطهطاوي أنهما تنضويان في سياق مشروع وطني للإصلاح والنهوض. وذلك بالإضافة إلى الفضول الشخصي لدى هذين الرجلين للتعرف والنقل والإعجاب رغم الغُربة والغرابة. وهكذا يتلاقى المشروع الوطني والفضول الشخصي في دفع الرجلين لملاحظاتٍ معينةٍ واختيارٍ معيَّن لهذا الأمر أو ذاك مما يعتقدان أنه نافعٌ في الإيصال لهدفيهما المعلنَين. ولذلك فالتركيز على مسألة المشروع الوطني للدولة القومية الجديدة (والجديدة جداً في مصر) يوشك أن يوصلنا إلى تحديداتٍ للقيمة التاريخية والفعلية لرحّالة القرن التاسع عشر، قرن الدولة القومية الكبير. وتأكيداً على ذلك - أي الدخول في المشروع الوطني، نجد أنّ توكڤيل خلال حياته السياسية اللاحقة اهتمّ كثيراً بالدور الفرنسي التحضيري في الجزائر. وبذلك فرغم سعة الأُفق الذي انطلق منه في مشاهداته بالولايات المتحدة، انتهى به الأمر إلى خدمة أهداف وطنية وإمبريالية فرنسية في تسويغ استعمار الجزائر، كما في النظر إلى الاستعمار البريطاني بالهند لاحقاً. ورغم انضواء الطهطاوي في نطاق المشروع الوطني ببلاده؛ فإنّ تجربته اللاحقة تنطوي على فروقاتٍ أساسية. لقد خدم الطهطاوي الدولة المصرية لخمسة عشر عاماً بعد عودته من فرنسا. ثم انتهى به الأمر في عهد خلفاء محمد علي إلى أن يُنفى لأربع سنواتٍ إلى السودان (1854-1850) أيام عباس الأول حفيد محمد علي. وكان الغرض المعلن من إرساله إلى السودان تأسيس مدرسة ابتدائية هناك، تعبيراً عن الطموحات الاستعمارية للدولة

المصرية في ذلك البلد. لكن كانت هناك عوامل أُخرى لإرساله أو نفيه، ومنها كراهية علماء الأزهر المصريين لثقافته الأجنبية المستجدة، وكراهية عباس الأول للعلم الفرنسي الأجنبي، وانزعاجه من النقد المبطَّن للطهطاوي للاستبداد في رحلته. وفي السودان أقبل الطهطاوي على ترجمة كتاب فنيلون الفرنسي المسمَّى تلما خوس. وفيه أراد التعبير عن نقده للاستبداد، وعن الظلم الذي وقع به نتيجة إرساله القسْري إلى السودان. وقد صرَّح الرجل بذلك حين ذكر في مقدمة الترجمة أنه إنما قام بالعمل لتجاوُز الغمّ والبطالة اللذين نزلا به، وتصاريف القَدَر التي أحلّتْه بذلك المحلّ. وعندما اغتيل عباس الأول عام 1854م أُعيد الطهطاوي إلى مصر على يد الخديوي سعيد باشا، آخِر أولاد محمد علي الأحياء. ومع ذلك فإنّ المنفى بالخرطوم ترك نُدبةً في نفسه لم تنمح بقية عُمُره. وكما عرَّض في رحلته بالبدائية الإفريقية؛ وكذلك فعل في مقدمة ترجمة فنيلون، كذلك ذكر الشيءَ نفسَه في قصيدةٍ له أثبتها في عملٍ آخَر عن تاريخ مصر، وذكر فيها أنّ السودانيين بدائيون، ولا يطيعون أحكام الشريعة. وبذلك فقد تنكّر للانفتاح على الحضارات والثقافات الأُخرى الذي أظهره في رحلته. ثم أقصى به الأمر إلى تبرير الاستعمار للسودان، والمفيد للسودانيين ولحكامهمّ المصريين! ولهذا يمكن القول إنّ رحلات القرن التاسع عشر المتّسمة بالفضول والانفتاح تتّسم أيضاً بدعوى التملك والتفوق وإن ظهر ذلك بشكلين مختلفين لدى الطهطاوي وتوكفيل. ففي حين لايلعب اللون: أبيض/ أسود دوراً بارزاً لدى ابن بطّوطة مَثَلاً، يصبح لدى الطهطاوي حدوداً سياسيةً وثقافية. فحتى في المجال الديني يصبح الأبيض (المصري) أكثر مُراعاةً لأحكام الشريعة من الأسود. وهذا فضلاً عن أفضلية المصري باعتباره يملك دولةً ونظاماً، ويملك حضارةً وثقافةً صنعتْهما ليس دولته فقط بل طبيعته الأفضل أيضاً.عند هيرودوت العوالم غير الإغريقية هي عوالمُ البرابرة. وعند ابن بطوطة عوالمُ الكفر هي التي تقع خارج دار الإسلام. أمّا لدى الطهطاوي وتوكڤيل؛ فإنّ النظرة قد ضاقت إلى حدود الدولة الوطنية أو القومية؛ مع وعيٍ أكبر بضرورة التحضير وضرورة الإخضاع للعوالم الأُخرى المختلفة.

لقد شكلّت رحلة الطالب الطهطاوي بُعداً واحداً من أبعاد جدول الأعمال الطَموح للجنرال العثماني محمد علي في حكمه الطويل لمصر (1805-1848م)، والذي ترك تأثيرات عميقة على البلاد يكثر حولها الاختلاف. بدأ الحكم العثماني لمصر عام 1517م. لكنّ الحكام المماليك السابقين ظلوا يمارسون سلطاتٍ بارزة في البلاد لحين الغزو النابليوني عام 1798م. ثم رحل الفرنسيون عام 1801م وسادت البلاد حالةٌ من الفوضى استمرت أربع سنوات، إلى أن نجح محمد علي في الفوز على منافسيه بالجبروت والذكاء وبقوة الكتائب الألبانية التي كانت تأتمر بأمره. وقد سعى محمد علي بعد تجاوز دور المماليك، إلى تجاوز السيطرة العثمانية التي أتت به؛ من طريق اكتساب العلم الأوروبي والتدريب الأوروبي، والدولة الوطنية المصرية بالمعنى الحديث لذلك. لقد أراد إخضاع الجمهور المصري القلِق، وسلطة العلماء الدينية، ومرجعية السلطنة العثمانية البعيدة؛ وذلك بالعلم الحديث، والمرْكَزَة، والجيش القوي المطواع. وقد كانت الرحلات لاكتساب المعرفة بأوروبا، ومدرسة الترجمة المنشأة على يد الطهطاوي، سبيلَيْن من السُبُل التي اختارها محمد علي لبسط سيطرته؛ وفي كلا الأمرين أدَّى الطهطاوي دوراً بارزاً. وما كان هناك في طفولة الطهطاوي ما يدعو لانتظار أو توقُع الدور الذي قام به فيما بعد. فقد وُلد عام 1801م عام رحيل الفرنسيين عن مصر، في قريةٍ من قرى مصر العليا. وكانت أُسرته شريفةً وثريةً في الأصل؛ لكنّ ثروتها ضُربت بإلغاء نظام الالتزام من جانب الوالي الجديد في طفولة الطهطاوي. ولذلك فقد جاء إلى الأزهر ليتعلَّم ويصبح معلُماً فيما بعد، لا أكثر من ذلك. وقد لفت ذكاؤه وطموحه الشيخ حسن العطّار (1766-1835م) الذي توسّط له لدى محمد علي ليكون إماماً للبعثة إلى فرنسا. وقد نبّهت رحلته الأنظار إلى إمكان تحقق دورٍ مستقبلي له، رغم أنَّ أحد معاصريه اعتبرها دليلاً على الفساد الذي نزل به. أُعجبَ محمد علي بالرحلة، وأمر بترجمتها إلى التركية، وسارع إلى إسباغ مناعمه وحظوته على المؤلّف الشاب. لكنّ استحسان الوالي لم يجعل من رحلة الطهطاوي مجرد إنفاذٍ لإرادته. بل إنّ الرحلةَ عكست طموحات شيخه النهضوي حسن العطّار، الذي كان إصلاحياً راديكالياً، مُغْرماً بالأسفار، وقد أقام

علاقات معرفة وصداقة مع علماء الحملة الفرنْسية. ويذهب الطهطاوي إلى أنّ الشيخ العطّار نفسه هو الذي أوصى له بضرورة المراقبة الدقيقة للحضارة الجديدة، وتسجيل ملاحظاته. ولذلك ما كانت الرحلة ترفاً ثقافياً، ولا مسألة فنية آلية لما كان؛ بل كان لها هدفٌ بيداغوجي أو تربوي للإرشاد في عمليات النهوض. ما كان الطهطاوي يطالب مواطنيه بتقليد الأجانب؛ بل عرض المعارف التي ينبغي على زملائه وتلامذته أن يتعلَّموها لخوض تجربة نهوض مختلفة في ظلّ أحكام الشريعة. فالمعرفة لها موضوعيةٌ معينةٌ تنفصلُ عن الحضارة الّتي قامت عليها. وهو في هذا الأمر مُشابهٌ لجمال الدين الأفغاني (-1897) ومحمد عبده (-1905) اللذين اعتبرا المعارف الحديثة امتداداً وتطويراًللمواريث الإسلامية المفقودة في ديار المسلمين. رأى الطهطاوي أنّ «الانحطاط الإسلامي» ناجمٌ عن حركة استعادة الأندلس، وعن الجمود العثماني بعد الانطلاقة في القرون الأولى للسلطنة. وهذا الجمود يمكن تجاوُزه باكتساب العلوم التي نسيها العثمانيون، واكتسبها الأوروبيون. وهكذا فقد كان الرجل شاهداً عيانياً، كما كان من طريق ذلك مشاركاً في التقاط الوقائع، وفي اكتساب العِبَر والدروس. وهو يبحثُ عن تسويغاتٍ لمسعاه هذا بالتأكيد على «حب الوطن»، وعلى حكمة الشعراء، ومثال النبي محمد ﷺ في رحلاته إلى الشام، وفي إسرائه العجائبي إلى بيت المقدس. وهو معجبٌ بالفرنسيين الذين يترحلون سنواتٍ طوالاً بين الشرق والغرب، ويعرّضون أنفسهم للأخطار بسبب حبهم لوطنهم، وسعيهم لخدمته.

وبخلاف الطهطاوي، ما أنفق توكفيل وزميله بالولايات المتحدة وكندا غير تسعة أشهر. وقد اهتم بشمال الولايات المتحدة أكثر من جنوبها. ويذكر الباحثون أنه استمع إلى اليانكي أكثر مما استمع إلى الفرجينيين. وكان متشوقاً للاستماع إلى الاتحاديين والكاثوليك وأهل نيو إنغلند. لكنْ بالإضافة للميل الشخصي، علينا أن نلاحظ أنّ الرجل كان بيروقراطياً متوسط الأهمية، وأنه ذهب إلى أميركا لهدفٍ معيَّن يتمثّل في إصلاح نظام السجون. ثم إنه ما كان راضياً عن الحالة في فرنسا بعد خَلْع شارل العاشر ومجيء لويس فيليب؛ وأراد أن يعرف كيف تبدو جمهوريةٌ

اتحاديةٌ كبرى، وكيف يمكن الإفادة من نظامها وتجربتها. كما أنّ مستقبله الوظيفي كان نصب عينيه وهو يكتب كتابه. وهذه أمورٌ يؤكّدها جورج ويلسون بيرسون في دراسته عنه وعن كتابه. ومثل الطهطاوي ما كان توكڤيل يريد من الفرنسيين أن يقلدوا التجربة الأميركية؛ بل أن يقارنوا من أجل الإفادة والاستفادة.

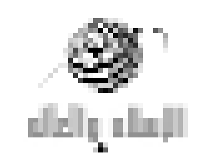
تتضمن الرحلتان عبر الزمان والمكان إذن عدة أبعاد. هناك من جهة الانتقال الفعلي من مصر إلى باريس، ومن باريس إلى نيويورك. وهناك الرحلة من ثقافةٍ إلى ثقافةٍ أُخرى. بيد أنّ أهمَّ من ذلك التغير الداخلي زماناً ومكاناً، والذي يعيشُهُ الرحّالةُ ويعرفه ويبقى معه. ومن هذا الجانب في حين كان الطهطاوي ينتقل شخصياً عبر الزمان والمكان بكل المعاني؛ فإنّ توكفيل كان ينتقل إلى عالمٍ أليفٍ مبدئياً لكنه ما كان مرتاحاً تماماً بسبب أصوله الأرستقراطية التي لا تقبل الشعبويات. والمعنى الأخير للمرحلة الذي نودُّ الإشارة إليه هو المتصل بالانتقال من زمانٍ إلى زمان. فالطهطاوي كان بمعنىً من المعاني يرى في فرنسا مستقبل مصر، وتوكفيل يرى في أمريكا الانتقال من النظام القديم إلى النظام الديموقراطي. ولايمرّ ذلك الأمر بسهولةٍ لدى الرجلين. لدى الطهطاوي بسبب موروثه الإسلامي، وكراهيته للتقليد، ولدى توكفيل بسبب اعتزازه بأرستقراطيته من جهة، وبالثورة الفرنسية حاملة الجديد وحدها من جهةٍ ثانية. بيد أنّ مُصالحةً مع النفس من نوعٍ ما حدثت لدى الرجلين، ولدى توكڤيل أكثر مما لدى الطهطاوي.

وبين النظر الذاتي والنظر المستقبلي يحسُنُ هنا التطرق إلى مسألة المرأة لدى الرحّالتين. أما توكفيل فرغم ضخامة حجم الكتاب لايكاد يلتفت إلى النساء الأميركيات ومشكلاتهنّ. بينما يبدو اهتمام الطهطاوي مركّزاً حول الفرنسيات. وملاحظاته يختلط فيها الاستحسان بالاستهجان؛ ولذلك لا يمكن اعتبارها موقفاً من جنس النساء، أو من الحضارة التي ينتمين إليها. بيد أنَّ الأمر لدى الرجلين يتصل بالحضارة والطبيعة. فطبائع النساء غير طبائع الرجال. وطبائع الشعوب تحكم مدى قدرتهم على تقبُّل الحضارة.

والواقع أنه يكون من المهمّ هنا أن نعرف كيف كان الطهطاوي ينظر إلى ما يكتبه. فهو يربط عمله بأدب الرحلة تارةً، وبالأدب والثقافة التي ينبغي توافرهما للرجل الفاضل والكامل تارة أخرى. لكنْ ينبغي ألاّ ننسى أيضاً أنّ النصَّ يمثّل ثقافة رجلٍ درس في فرنسا، وتعرّض لأعمال مونتسكيو (يسميه ابن خلدون الغرب) وڤولتير وروسّو وكوندورسيه وديكارت وراسين وكونديلاك ونيوتن. وقد قسّمَ الرجل كتابه إلى ستة أقسام: الرحلة إلى باريس، ونظرة في الحضارة، وشرح لعادات الفرنسيين وطبائعهم وأخلاقهم وعلومهم، وتقرير طويل عن أعمال الطلبة بباريس، وموجز في التطورات السياسية الفرنسية بما في ذلك أحداث عام 1830م. ورغم هذا الخليط، أو بسببه، فإنّ الطهطاوي ظَلَّ حذِراً في عرض آرائه أو آراء غيره؛ بخلاف توكڤيل الذي كان حرًّا في القراءة والعرض. الطهطاوي كان عنده الباشا الذي أرسله والذي لا يسمح له بالمزاح أو التشكك أو الجرأة، وتوكفيل ما اعتبر نفسه في رحلته موظفاً ولا مطالَباً حقيقةً بمهمةٍ كبرى. توكفيل يعرض تجربةً ثقافيةً وديمقراطيةً أُخرى بمزيجٍ من الإعجاب والحَذَر؛ بينما الطهطاوي يدَّعي أنه يعرض حضارةً ماديةً ناجحةً ومتقدمة، بيد أنها منهارةٌ تماماً في جوانبها الأخلاقية!

* * *





الإسلام والمنحى الروسي

مراجعة أورلاندو فيغس ◆

يحب المسلمون اليوم أن يفخروا بأنّ الإسلام وصل إلى روسيا قبل المسيحية. فقد جاء الإسلام من الجزيرة العربية عبر فارس وآسيا الوسطى والقوقاز في القرون اللاحقة لظهوره في القرن السابع؛ بينما بقيت المسيحية خارج البلاد حتى اعتنق أمير «كييف» الوثني المسيحية البيزنطية بعد عام 1000 على المسيح. وفي روسيا اليوم جماعاتٌ إسلاميةٌ كثيرةٌ في شتى النواحي، بالإضافة إلى المغول الذين اعتنقوا الإسلام عندما كانوا يسيطرون في أقاليم روسية كثيرة بين القرنين الثالث عشر والسادس عشر. وقد بقي التتار في روسيا؛ في حين دُفعت القبيلة الذهبية التي اعتنقت الإسلام أيضاً باتجاه منغوليا. وعندما بدأت الإمبراطورية بالتوسع بعد القرن السادس عشر اتجهت نحو الشرق؛ وبذلك ازداد عدد المسلمين فيها أيضاً. وقد ظل الروس يتقدمون في القوقاز وفي آسيا الوسطى حتى صاروا أواخر القرن التاسع عشر يحكمون من المسلمين أعداداً أكبر من تلك التي كان يحكمها السلطان العثماني آنذاك.

لقد كانت المقابلة بين الروس والمسلمين قائمةً على السيطرة من جهة، والمقاومة في داغستان والشيشان من جهة ثانية. والمعروف أنّ الداغسْتاني «شامل» خاض

◆ مراجعة لكتابي «روبرت كروز وشيرين هانتر»: من أجل النبي والقيصر، الإسلام والإمبراطورية في روسيا وآسيا الوسطى، والإسلام في روسيا: سياسات الهوية والأمن (2006، 2007م) .

نضالاً عنيفاً ضد جنود القيصر نيقولا الأول (1825-1855م)؛ ولذلك فقد كانت نزاعات الروس مع الشيشان في التسعينات وحتى الآن عودةً للصراع القديم بعد الهدنة القسْرية أيام السوڤيات. بيد أن كروز مؤلّف: من أجل النبي والقيصر، يرى أنّ هذه الرؤية خادعة بعض الشيء. فقد سيطرت كاثرين على شمال القوقاز في القرن الثامن عشر بالقوة والعنف. لكنّ الإدارة القيصرية كَسَبَتْ المسلمين تدريجياً، وصار بالوسع في القرن التاسع عشر أن يعتبروا أنفسَهم روساً ومسلمين بدون حرج. ويذهب كروز إلى أنّ مؤرِّخي الإمبراطورية الروسية يتجاهلون هذه الحقيقة لأنهم مهتمون بالتاريخ السياسي وليس بالتاريخ والتعايش الديني. فالواقع أنّ القيصر اتبع سياسة تسامحٍ واستيعابٍ مع المسلمين وكسب أكثريتهم وطبقتهم الدينية ونبلاءهم. وقد كانت الإدارة القيصرية تعتبر المسلمين موحِّدين، وهذا يقرّبهم من المسيحيين. ولذلك فقد كانت الشيشان وداغستان استثناءً بسبب الطرق الصوفية التي كانت تجيّش الناس ضد الكفار. ويمكن بالمقارنة مع الاستعمارين الفرنسي والبريطاني في آسيا وإفريقيا اعتبار التجربة الروسية مع المسلمين أكثر نجاحاً. فمنذ الاستيلاء على طشقند عام 1865م وحتى عام 1917م ما كان هناك أي تمردٍ ضد السلطة القيصرية في البقاع الإسلامية.

يتحدث كروز عن كاثرين الثانية (1762-1796م) تجاه المسلمين والتي وجَّهها فيه الكاميراليون الألمان الذين كانوا يؤمنون بأنّ الاعتراف بالاستقلال الذاتي للجماعات الدينية يساعد على استقرار الدولة. ثم إنّ المستشرقين الروس الذين درسوا عقائد المسلمين وعاداتهم - أفادوا الإمبراطورة أنّ الإسلام قريبٌ من المسيحية، وأنه يمكن استئناس المسلمين بالتسامح وحُسْن المعاملة. وهكذا حاولت الإمبراطورة التعامُل مع الإسلام مثل الكنيسة الأرثوزكسية؛ فأمرت إنشاء «مجلس إسلامي» قريب من مشيخة الإسلام العثمانية برئاسة محمد خزينوف، للإشراف على شؤون المسلمين الدينية، وتعيين الأئمة والقضاة، وبناء المساجد أو الإذن بذلك. وقد كان الأئمة يدعون للقيصر على المنابر، ويدعون المسلمين لمبايعة القيصر،

وللخدمة العسكرية. وازدادت قوة المجلس وصلاحياته في عهد نيقولا الأول بعد وفاة محمد خزينوف عام 1824م. وبلغ من أمر نفوذه أنه أقنع المسلمين بالموافقة على عدم دفن موتاهم إلاّ بعد ثلاثة أيامٍ من الوفاة، رغم مناقضته ذلك لأحكام الفقه وعادات الناس. وقد كان مقر المجلس في البداية في أورنا ثم نُقل إلى أورنبورغ.

تعاملت الإدارة الروسية بطريقةٍ إيجابيةٍ مع المشايخ والأئمة منذ أيام كاثرين الثانية. وشجعت الإصلاحيين والمعتدلين منهم على إصلاح الأحكام الفقهية المتعلقة بالمرأة والزواج والطلاق وخطف العروس وتعدد الزوجات. وكان المرشد في ذلك قيم التنوير، ومحاولة إبرازها بوصفها متلائمةً مع الشريعة. ثم بدأ الاستشراق الغربي والروسي يتطور، فبدأت الإدارة في القرن التاسع عشر تتخذ من المستشرقين والخبراء في الإسلام مرشدين في إدارة المسلمين، وفي الضغط على الجهاز الديني التقليدي من أجل التطوير. وقد استجاب الفقهاء الأحناف المعتدلون لتلك الضغوط والاعتبارات. وبرز بين مساعدي الإدارة الروسية ميرزا ألكسندر كاظم بيك، وهو مسلمٌ ارتدّ عن الإسلام وصار مسيحياً، وكان على علمٍ دقيقٍ بالكتب الفقهية الحنفية. وقد درّس الرجل الطلابَ الروسَ بجامعة ڤازان، ثم انتقل إلى جامعة بطرسبورغ عام 1849م وصار متنفذاً جداً لدى الإدارة في الشؤون الإسلامية. ولأنّ الكازاخ البدو ما كانوا عميقي الإسلام فقد ترددت الإدارة في كيفية التعامُل معهم. حاولت بدايةً أن تحضّرهم من طريق بناء المساجد، والإخضاع للأئمة، وإقامة القرى والبلدات لهم. ثم كان هناك من قال بل الأفضل الاعتماد على العادات القَبَلية في الإغراء والإخضاع، وعدم خدمة الإسلام. بيد أنّ الملالي ظهروا أقوى من العادات والأعراف حتى لدى الكازاخ.

وبدا الإسلام مستقراً وقوّى المؤسسات في آسيا الوسطى التي سيطر فيها الروس بعد عام 1865م. وقد اعترف الروس طبعاً بالمؤسسات، وتدخلوا في الصراعات على النفوذ والأموال والأوقاف والضرائب بإعطاء أنصارهم من الملالي ميزات لكي يقووا

جانبهم. وقد نجحت هذه السياسة أحياناً، وتسببت في توترات وتمردات أحياناً أُخرى. ويتحدث المؤلّف عن تمردٍ في قيرغيزستان قام به رجال الدين الجدد ضد الروس وضد الصوفية والمؤسسة الدينية التقليدية أواخر القرن التاسع عشر. وهو لا يدري كُنْهَ ذلك؛ بينما كان ذلك في الحقيقة تمرداً سلفيًّا.

فكرة كروز الرئيسة فكرة جيدة؛ فهو لا يبحث في أسباب زوال الإمبراطورية الروسية؛ بل في أسباب استمرارها هذه المدة الطويلة، ثم في انبعاثها أيام السوڤيات. لكنه يتجاهل في الحقيقة الكثير من أسباب التذمر الإسلامي من الاستيلاء الروسي القيصري. ويتجاهل التأثيرات السلبية لاستيلاء المهاجرين الروس على أراضي الفلاحين. بل يتجاهل أخيراً في خاتمة الكتاب الحركة الإصلاحية الإسلامية التي وقفت مع السوڤيات ضد الحكم القيصري.

* * *

أمّا شيرين هانتر فتُظهر في كتابها كم كان الظلم القيصري رحيماً مقارَناً بالرحمة السوڤياتية. فقد عمد السوڤيات إلى ضرب الإسلام بقسوة في كلّ مؤسساته منذ العشرينات من القرن العشرين. في عام 1917م كان في روسيا وملحقاتها 26 ألف مسجد و45 ألف شيخ، وفي عام 1963م ما بقي غير 400 مسجد وثلاثة آلاف شيخ. ولذلك فقد كان طبيعياً وسط القمع الشديد أن يعتبر الناس الإسلام القديم والإحيائية الجديدة على حدٍ سواء بدائل للهوية والمقاومة. وجاءت حرب أفغانستان والتدخل الروسي فيها ليزيد الأمر هياجاً وسوءًا. فالمسلمون بروسيا ما صار عندهم نموذجٌ فقط للنضال والتمرد؛ بل تماسّوا أيضاً مع السلفيين والوهابيين الجدد الذين انتشروا في الجمهوريات الإسلامية وداغسْتان والشيشان وسط غياب البِنَى الدينية التقليدية. وإلى هؤلاء الجدد المتطرفين تنسب هانتر القطائع الذي تماثل فيها هؤلاء مع الجنود الروس في الشيشان، وفي أعمال الخطف والقتل والانتحاريات في التسعينات في روسيا نفسها.

وعلى الرغم من عنف السيدة هانتر ضد الأصولية الإسلامية؛ فإنها ترى أنّ هناك فرصةً لكسْب المسلمين الروس في الشيشان وخارج الشيشان بعد أن خمدت الاضطرابات هناك إلى حدٍ بعيد. للإسلام مستقبلٌ في روسيا حيث زيادة المواليد بين المسلمين نسبتها 5٪ بينما هي بين النساء الروس 1,5%. وقد اجتمع على المسلمين عنف الدولة، وتفضيلها في عام 1997م للكنيسة الأرثوذكسية في القانون. لا بد أن تحفظ روسيا نظامها العلماني وديمقراطيتها الوليدة، وعندها لن يتطلع المسلمون إلى كياناتٍ انفصالية أو تمردات أصولية.

* * *



(التسامح) مجلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عُمان وتهدف إلى تحقيق الغايات التالية :

1 – ترسيخ الإسلام الذي يقوم على التسامح وحق الاختلاف وتعددية وجهات النظر .

2 – إعادة الاعتبار للاجتهاد بوصفه مسألة حيوية في الفكر الإسلامي من أجل تجديد ذاته في مواجهة العصر ومتغيراته .

3 – العمل على إصلاح مواطن الخلل في الفكر الإسلامي وفتح المجال لتصورات إسلامية تصدر عن وحدانية لا تشوبها شائبة ، وتسعى لتجسيد رؤى مستنيرة ، بعيداً عن التعصب .

قواعد النشر

- تنشر (التسامح) الدراسات والمقالات الفكرية التي تتسم بالعمق والموضوعية، وتضيف جديدا للمعرفة .
- يشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على عشرة آلاف كلمة ، وأن لا يكون منشورا من قبل .
- البحوث المكتوبة باللغة الإنجليزية خاصة بالتسامح ولم تنشر من قبل .
- يخضع ترتيب مواد المجلة عند النشر لاعتبارات فنية محضة ، لا علاقة لها بقيمة الدراسة أو بمكانة صاحبها .
- الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد إلى صاحبها ، نشرت أم لم تنشر، والمجلة ليست ملزمة بإيضاح أسباب النشر .
- يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية وفق النظام المعمول به في المجلة.
- ما تنشره (التسامح) من بحوث يعبر عن وجهة نظر أصحابها ، ولا يمثل وجهة نظر (التسامح) أو الجهة التي تصدر عنها ، بالضرورة .
- ترسل البحوث إلى عنوان المجلة مطبوعة على قرص أو إلى بريد المجلة الإلكتروني . متضمناً التعريف بالمرسل وعنوانه .